Martin Heidegger

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

FRÓNESIS
CÁTEDRA
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Colección dirigida por:
Pedro Ruiz Torres, Sergio Sevilla y Jenaro Talens

Martin Heidegger

Introducción a la filosofía

Traducción de Manuel Jiménez Redondo

TERCERA EDICIÓN

FRÓNESIS
CÁTEDRA
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

de la tiza en una clase), estamos *apud* ella, estamos *cabe* ella, estamos *chez (près de)* ella, estamos *bei* ella. Nuestra relación con el objeto, la relación del sujeto con el objeto, es un inmediato *esse apud* la tiza, es decir, es un inmediato ser cabe la tiza, es decir, es un inmediato *être chez (près de)* la tiza, es decir, [en alemán] un inmediato *sein bei* la tiza*. Como cosa primera y más natural no encontramos absolutamente nada de aquel complicado y problemático complejo de relaciones.

No empezamos llegando a la tiza por vía del enunciado y del complejo de relaciones del que ese enunciado supuestamente cuelga, sino al revés, sólo en la medida que estamos cabe la tiza, sólo en la medida que estamos ya cabe ella, puede convertirse en posible objeto del enunciado. Sólo aquello en lo que ya estamos puede ser convertido con nosotros en posible sobre-qué del enunciado. El enunciado no es en absoluto la forma y manera del acceso a esta tiza. Sólo porque antes de la enunciación estamos ya cabe la tiza y porque no empieza siendo a través de la enunciación como tal como llegamos a ella, por eso y sólo por eso puede el enunciado adecuarse a aquello sobre lo que el enunciado va a versar y a cómo eso sobre lo que el enunciado va a versar es lo que es.

Ya lo vimos: la relación del enunciado (verdadero) en tanto que enunciado con los objetos es, según la vieja definición de la verdad, la adaequatio intellectus ad rem, la adecuación del enunciar pensante con la cosa o a la cosa. Esta adecuación de la predicación al objeto, esta adaequatio en la que tradicionalmente se ve la verdad, presupone, empero, como interna posibilidad suya el que de antemano estemos cabe el ente, estemos *apud* el ente, estemos *bei* el ente, acerca del que ha de efectuarse un enunciado que le resulte adecuado.

Y con ello está ya también decidida nuestra segunda cuestión: ¿la relación sujeto-objeto se constituye en el enunciado, o éste se limita a hacer uso de ella? Acabamos de ver que lo que ocurre es lo último: el enunciar sobre... se mueve siempre ya dentro de (y, por así decir, por) las vías de nuestro estar cabe la tiza, de nuestro *esse apud* ella, de nuestro *sein bei* ella, de nuestro estar en ello en lo que a la tiza se refiere.

---

* N. del T.: Para una explicación de traducción de *sein bei* por ser-cabe o *esse apud*, véase «Apéndice del traductor», pág. 429 y ss., y también «Epílogo del traductor», pág. 465 y ss.

CAPÍTULO TERCERO

Verdad y Ser. De la esencia original de la verdad como desocultamiento

§ 12. LA ESENCIA ORIGINAL DE LA VERDAD

Respecto a nuestra primera pregunta principal (¿en qué medida el concepto tradicional de verdad no es original sino que remite a algo distinto?), el resultado ha sido, pues, el siguiente: la concepción tradicional de la verdad pone el lugar de ésta en la oración. Pero esta determinación del lugar de la verdad es equívoca en cuanto que la oración es predicación y a la vez enunciado. Si la oración pertenece a la verdad, la verdad solamente puede radicar en la relación de declaración, enunciación o enunciado, es decir, en lo que hemos llamado relación veritativa. Pero esta relación de enunciación, es decir, la relación con el sobre-qué, se funda, a su vez, en un estar cabe el ente (en un estar *apud* el ente), que necesariamente le subyace, pues sólo dentro de ese estar, de esa estancia, nos es accesible un sobre-qué, al que quepa determinar mediante enunciación predicativa.

Si, pues, con un cierto derecho se atribuye la verdad a la oración en tanto que enunciado, resulta que la verdad se funda en algo más original que no tiene el carácter de enunciado. Y de lo que ahora se trata es de averiguar eso otro más original, a fin de poder penetrar así en esa esencia más original de la verdad.

Con ello estamos en la segunda cuestión principal, a saber, la de cómo aprehender esa esencia original de la verdad. Lo primero que ob-

tuvimos fue: el enunciado sobre la tiza surge en el contexto de nuestro estar cabe..., de un estar cabe, de un estar junto a, de un *esse apud*, de un *sein bei*... Esta forma de ser nos conviene a nosotros, es decir, se predica de nosotros, los enunciantes. Este inmediato y directo ser cabe la tiza misma, estar cabe la tiza misma, *esse apud* la tiza misma, no nos lo hemos inventado a través de ninguna teoría sobre el enunciado o sobre la relación sujeto-objeto, sino que precisamente ésta es la relación que se nos mostró en cuanto dejamos de lado toda teoría y simplemente nos aplicamos a considerar aquello que se encierra en el modo más natural de enunciar. Nos hemos preguntado acerca de aquello a lo que el enunciado sobre la tiza se endereza conforme a lo que en el enunciado mismo (en la forma propia y viva de éste) quiere decirse. Nada, pues, de conciencia, de alma, nada de representaciones, o de imágenes de las cosas; sino que sólo nosotros mismos, tal como nos conocemos, estamos referidos a la tiza; se trata de nuestro ser o estar cabe lo que tenemos ahí delante, de nuestro *esse apud* ello, de nuestro ser cabe las cosas en el sentido más amplio. Pero esto es de nuevo una constatación bien trivial. Semejante cosa es algo que se sabe desde hace ya mucho tiempo: ἀντικείμενα (antikeímena) es la palabra con que los griegos se refirieron a ello. Y en efecto, esto es algo que siempre se vio. La dificultad no radica en que se hubiese pasado por alto este referirse a los objetos, en que no se hubiese reparado en tal cosa, sino que la dificultad radica en que se tomó muy a la ligera su trivialidad, por ejemplo, en las argumentaciones habituales por las que incluso el realismo se deja atemorizar y se deja conducir a caminos fundamentalmente equivocados, y en que se pasara adelante con tanta premura a la búsqueda de explicaciones. Eso que en cierta manera sí se constató siempre, eso de lo que en cierto modo siempre se tomó nota, a saber, el *esse apud*, el ser-cabe, el *sein-bei*, no logró, sin embargo, hacerse valer y quedó oculto bajo un montón de teorías.

Tanto en ésta como en todas las correspondientes constataciones triviales de este tipo, la dificultad y lo decisivo radica en conseguir fijar aquello que se constata, de suerte que a partir de lo que empieza mostrándose, y tal como empieza mostrándose, sea de donde propiamente resulten, broten, los problemas. Se cree poder eliminar estas trivialidades y elevarlas al rango de conocimiento por vía de lanzarse y precipitarse a toda clase de teorías en la cuestión acerca de cómo el alma se relaciona con las cosas, de suerte que, por utilizar una analogía, se desarrolla un elaborado y quizá valioso sistema de terapia sin haber hecho antes el diagnóstico. Mediante un tremendo gasto y lujo de sutiles teorías y argumentos se busca explicar esta relación sin haber asegurado antes el conjunto de fenómenos que hay que convertir en problema. Se ocupa uno esforzadamente de problemas que no existen en absoluto y no se ven aquellos que resultan cuando, en lugar de eliminar las trivialidades, va uno al centro de ellas.

El que por lo general este tipo de teorías y los argumentos procedentes de la lógica formal acaben prevaleciendo sobre lo que inmediatamente hay que tomar y aprehender, se debe a que todas las teorías filosóficas, en el momento en que se desarrollan, entran en relación con otras teorías y se ven atrapadas en un contexto más amplio de relaciones y, por medio de ello, se consolida el sistema en el mal sentido de este término. A eso se añade que por una fatal influencia y una mala imitación de las ciencias, precisamente la filosofía tiene la curiosa aspiración a sólo dejar valer como genuino conocimiento aquello que por alguna vía de tipo argumentativo ha sido demostrado racionalmente, de suerte que deja de prestarse atención a la instancia que representa una visión inmediata de las cosas precisamente en esa su inmediatez.

Se trata de concentrar el esfuerzo en fijar y mantener realmente aquello que se muestra, es decir, el fenómeno, y cuanto más simple sea éste, fijarlo y mantenerlo de forma más persistente; pues sólo así puede el fenómeno desarrollar (liberar) con toda precisión los problemas que se encierran en él. Pues tan esencial como el esfuerzo por empezar fijando el fenómeno es el darse cuenta de que con ello todavía no se ha obtenido la solución de un problema, más aún: de que ni siquiera se lo ha planteado y elaborado. Tan fatal como el subestimar tal primera fijación y toma de contacto es también el sobreestimar la simple descripción. Precisamente esta fatal opinión se hace valer dentro de la Fenomenología, en la que todo el esfuerzo se dirige a conducir las cosas a una mostración inmediata, pensado quizá que con tal de describir con todo detalle cómo las cosas son, ya está hecho todo. Pero con ello no se ha hecho otra cosa que dar pábulo al error de que la filosofía es como la botánica.

a) *Pasar por detrás de la relación sujeto-objeto: el ser-cabe*

Si insistimos en que en el enunciado subyace un ser-cabe, un *esse apud*, un estar en, [en alemán] un *sein bei*, la cuestión que se plantea es la de cómo esclarecer ese ser-cabe en lo que se refiere a su posibilidad interna. Ser-cabe, *esse apud*, estar en, *sein bei*, no es primariamente sino la caracterización de una forma y manera conforme a la que nosotros los hombres somos. El ente que es cada uno de nosotros mismos en

tanto que hombres lo vamos a llamar la exsistencia humana, el *Dasein* humano, o más brevemente exsistencia o *Dasein,* o también ser-ahí. Un carácter básico de la forma y manera como la exsistencia o ser-ahí o *Dasein* es, es lo que llamamos existir, *Existenz*[1]. La exsistencia o ser-ahí o *Dasein* existe, es decir, se caracteriza por su existir, por su *Existenz,* y sólo la exsistencia o ser-ahí o *Dasein* se caracteriza por su existir, por su *Existenz**.

Sólo el hombre tiene *Existenz,* es decir, se caracteriza por su exsistir. *Existenz,* existir, es todavía aquí equívoco: 1) forma de ser de la exsistencia, *Dasein* o ser-ahí; 2) y ello porque esa forma de ser que en distintos aspectos pasa a primer plano no es la única, sino con otras a la vez.

Esto no significa que otros tipos de ente no sean reales, sino que sólo significa que en otros entes su forma de ser es radicalmente distinta. Los animales y las plantas viven. Las cosas materiales, la «naturaleza» en un sentido absolutamente determinado, tienen como forma de ser el ser *res,* es decir, cosas que están ahí delante, en alemán *Vorhandenheit;* las cosas de uso tienen como forma de ser lo que llamamos su ser-a-mano, en alemán *Zuhandenheit.* Terminológicamente resulta, pues, la paradoja de que el hombre no vive, sino que se caracteriza por su existir, resultando mediante una interpretación más precisa de esta *Existenz,* de este existir, que el hombre, no es que «además también» viva, sino que eso que constituye la forma de ser del animal y de la planta, en tanto que vida dentro de la *Existenz* o dentro del existir del hombre, en cuanto que éste tiene cuerpo, cobra un sentido completamente distinto y propio. Y a diferencia de la forma de ser de cosas tales como son las piedras o los guijarros, cosas como la tiza, la esponja, el encerado, la puerta, la ventana, tienen otra forma completamente distinta de ser a la que nosotros designamos como el ser-a-mano, en alemán *Zuhandenheit.* Además, hay cosas tales como el espacio y los números, de los que no se puede decir que consistan en nada, es decir, de los que no se puede decir que no sean nada, y que, en cuanto que son algo, efectivamente son; de ellos vamos a decir, no que *existan* como la exsistencia o *Dasein,* ni que sean *res,* es decir, cosas ahí delante *(Vorhandenes),* ni que se caractericen por su ser-a-mano, es decir, por su *Zuhandenheit,* sino que vamos a decir que «se dan», y se caracterizan por tal darse, en alemán *bestehen, Bestand.* Así que atendiendo a estas diversas formas del ser del ente, podemos distinguir: lo existente: los hombres. Lo vivo: las plantas, los animales. Lo que está ahí delante, en el sentido de *res,* de cosa, de *Vorhandenes:* las cosas materiales. Lo a mano, lo *Zuhanden:* las cosas de uso en el sentido más lato. Aquello cuya forma de ser no consiste en ninguna de ésas, sino que consiste en un darse de la forma como se dan los números o el espacio. Conforme a estas formas básicas de ser podemos caracterizar ámbitos, aun cuando ese aspecto de ámbito no sea ni esencial ni primario. Lo existente, lo vivo, lo que hay ahí delante, lo a mano, no son ámbitos que queden unos al lado de otros, sino conceptos con que metódicamente aprehendemos el ente en su diferencia. Completamente distinta de esta concepción de la naturaleza, a la que acabamos de hacer referencia, es la «naturaleza» en el sentido de cosmos o como concepto opuesto al de arte. Pero este problema corresponde a un lugar muy distinto.

[1] *Deus-essentia-existentia.* Al ser de Dios pertenece la *existentia* (es decir, la realidad, el ser-real); Dios, por su esencia, es aquello que no puede no ser. Su esencia: *ens realissimum.* Si Dios no fuese real, le faltaría algo; y como no puede faltarle nada, tiene que existir. Prueba ontológica de la existencia de Dios, es decir, prueba de la realidad o existencia de un ente a partir de su estructura o constitución de ser, es decir, a partir de su esencia. Crítica de este argumento por Santo Tomás, Kant, Schelling.

* N. del T.: Para una explicación de la traducción de los términos *Dasein, Existenz* y *Vorhandenheit,* véase «Apéndice del traductor», pág. 432 y ss., y también «epílogo del traductor», pág. 452 ss.

b) *El ser-cabe como determinación del existir de la exsistencia, Dasein o ser-ahí*

La respuesta a la pregunta de cuál sea la esencia de la verdad depende de si logramos aclarar la exsistencia, ser-ahí o *Dasein* mismo, es decir, a nosotros mismos en nuestro existir, en nuestra *Existenz,* de forma tan original que, a partir de la esencia de nuestro propio existir, veamos en qué medida le pertenece esencialmente algo así como verdad.

Ser-cabe, *esse apud,* es una forma de ser que conviene a aquello que se caracteriza por su *Existenz,* por su exsistir, es decir, que tiene precisamente como forma de ser específica una forma de ser que, aunque sea sólo en un aspecto, queda documentada por este ser-cabe, por este *esse apud.* Y si este *esse apud* es un modo de la *Existenz,* es decir, es un modo del existir de lo que llamamos exsistencia, ser-ahí o *Dasein,* es decir, del ente que somos nosotros mismos, entonces la interna posibilidad de ese modo de existir tiene que aclararse y sólo podrá aclararse si llegamos a entender suficientemente esa *Existenz,* ese existir de la exsistencia o *Dasein* o ser-ahí, es decir, si llegamos a entender suficientemente a la exsistencia o ser-ahí o *Dasein* como tal. Pues la exsistencia, ser-ahí o *Dasein* no es otra cosa que lo que hasta ahora llamábamos «sujeto», sujeto que está en la comentada relación con los objetos.

Pero entonces, ¿hemos hecho otra cosa que buscarnos una palabra distinta para nombrar al mismo ente, es decir, hemos hecho otra cosa que decir exsistencia o *Dasein,* en lugar de sujeto?, ¿o es que se ha ganado alguna otra cosa? Hemos visto que no podemos operar sencillamente con la relación sujeto-objeto por lo menos mientras no quede claro qué es lo que se quiere decir con sujeto. Y esto sólo podremos saberlo cuando convirtamos en problema la subjetividad del sujeto, es decir, cuando nos preguntemos qué es lo que determina o define a la exsistencia, *Dasein* o ser-ahí como ente en lo que se refiere a su constitución original, qué es lo que es este ente como tal, este ente del que ya hemos visto, y retenido, que se caracteriza por su existir, de suerte que en ese su existir, en esa su *Existenz,* está cabe otros entes. Tenemos que fijar y retener este ser-cabe, este *esse-apud,* como determinación del existir y preguntarnos: cómo hay que determinar o definir el existir o la *Existenz* de lo que llamamos exsistencia, *Dasein* o ser-ahí de suerte que en la constitución original de este ente salga a la luz la interna posibilidad de tal ser-cabe, de tal *esse-apud,* de tal *sein-bei.* No podemos ni debemos presuponer concepto alguno de sujeto para aclarar a partir de él el enunciado y la relación sujeto-objeto, sino a la inversa: lo que de entrada hemos fijado como fenómeno, hemos apresado como fenómeno, el ser-cabe, tenemos que retenerlo como una determinación de la exsistencia, *Dasein* o ser-ahí y, conforme a esa determinación, conforme a ese ser-cabe, conforme a ese *esse apud,* determinar o definir a la exsistencia o *Dasein* mismo, es decir, a la subjetividad del sujeto.

Pero esta elucidación del ser-cabe, del *esse apud,* es decir, este retroceso, este pasar por detrás de la relación sujeto-objeto, este retroceder a la exsistencia o *Dasein,* viene dirigido por la intención de encontrar la esencia original de la verdad para a partir de ella poder entender la esencia de la ciencia como una forma de verdad. De la discusión inicial de la crisis en la ciencia obtuvimos que no está claro qué lugar ocupa la ciencia en el existir del hombre, es decir, en la exsistencia o *Dasein* mismo. Y la pregunta por la ciencia y, por tanto, por la verdad, nos conduce de vuelta a la peculiar pregunta por nosotros mismos. Pero esto no es sino una caracterización anticipativa y general del horizonte en el que tenemos que adentrarnos con nuestras preguntas y que se irá aclarando poco a poco a medida que esas preguntas vayan cobrando una creciente precisión.

Mas para ver este horizonte más concretamente en alguna de sus estructuras fundamentales a fin de poder aclarar con más detalle el *esse apud,* el ser-cabe, tenemos que determinar más concretamente el punto de partida de nuestra pregunta por la posibilidad interna del ser-cabe

en tanto que modo de la *Existenz,* en tanto que modo del existir. Pero, ¿qué más se puede decir sobre eso?

Volvamos a nuestro enunciado «La tiza es blanca». Este enunciado sobre... sólo lo ejecutamos y sólo puede ejecutarse sobre la base de que ya andemos con la tiza. Cuando ejecutamos este enunciado sobre la tiza y en cierto modo nos la ponemos ante los ojos no solamente estamos cabe ella, sino también cabe otras cosas. Antes de hacer el enunciado no nos estamos ocupando todavía en absoluto de la tiza. Empezamos a fijar nuestra atención en la tiza en el momento en que coejecutamos o entendemos el enunciado dicho.

Así resulta que nuestro estar en las cosas, es decir, nuestro estar cabe las cosas, nuestro *esse apud* ellas, tiene notables modalidades o modificaciones o modos, de suerte que no necesariamente significa ocuparse de ellas. Estamos aquí en el aula, en esta sala, es decir, también cabe las lámparas, cabe la puerta, cabe las perchas sin que nos ocupemos de esas cosas. El ocuparse con las cosas o de las cosas sólo es un modo muy determinado dentro del estar cabe ellas. Cuando dirigimos nuestra atención a las cosas, es decir, cuando al hacer un enunciado sobre la tiza prestamos atención a la cosa misma, entonces podemos aprehender en esta determinada cosa la propiedad de ser blanca; y en este nuestro fijar nuestra atención en la cosa experimentamos a la vez que esta cosa que es ahora cuando la aprehendemos expresamente, estaba ya antes ahí delante. En ese carácter de poner nuestra atención en la cosa se encierra, por así decir, también el que la cosa misma en cierto modo nos diga: yo estaba ya aquí antes de que tú reparases en mí, antes de que tú me aprehendieses. En este prestar atención a las cosas, en este nuestro atender a las cosas, en este nuestro reparar en ellas, no les aportamos nada, no les llevamos nada, ni siquiera es en cierto modo que vayamos a «venderles» nada, sino que son las cosas, las cosas mismas, las que nos topan así*. El atender a las cosas, aparentemente una actividad por nuestra parte, un aparente hacer, o, para hablar con Kant, una aparente espontaneidad en nosotros mismos, no es, empero, conforme a su más genuina esencia sino un dejar-toparnos, una peculiar pasividad, una peculiar receptividad. En este dejar toparnos no hay ni impresión de un afuera ni tampoco un salir por nuestra parte de nosotros mismos, pero tampoco un dentro; no se trata ni de una relación causal ni tampoco de una transcendencia invertida. Este dejar

* N. del T.: Permítame el lector que para traducir *begegnen* renueve este clásico uso del verbo «topar» abundantísimo por ejemplo en *El Criticón* de Baltasar Gracián, y que traduce exactamente a este término alemán.

toparnos es, en cierto modo, espontaneidad, pero una espontaneidad que intencionalmente tiene el carácter de un recibir, de un tomar, de un aceptar, de receptividad.

La espontaneidad de nuestro pensamiento y en general de toda la actividad de la conciencia en el más amplio sentido de este término, despistaron a Kant y le llevaron a decir que sólo donde hay espontaneidad hay pensamiento, es decir, un determinar con referencia a (refiriéndonos a) las cosas, un atribuirles determinados caracteres lógicos. Esto es un error básico. Donde hay espontaneidad no queda necesariamente excluido el que haya también una peculiar receptividad. Precisamente en el prestar atención a algo, en el atender a algo que nos amanece, que despierta en y para nosotros, hay un libre darse a las cosas, un «dejarse» o entregarse o aplicarse a las cosas para que éstas puedan mostrarse tales como son.

c) *El hacerse manifiesto el ente en ese dejar que nos tope*

En nuestro estar cabe las cosas, aun sin prestarles atención, aun sin reparar en ellas, tenemos siempre ya ante nosotros una diversidad: no sólo la tiza, sino también el borrador, el encerado, el atril, la percha, los sombreros y los gorros, los bancos, las puertas. Pero, ¿obtenemos de esta enumeración lo más mínimo en orden a aclarar nuestro ser-cabe, es decir, nuestro *esse-apud*, nuestro *sein-bei* y, por tanto, nuestro comportamiento respecto a las cosas, nuestro habernos acerca de ellas? Ciertamente, la ocupación que se corresponde con la tiza, esto es, que responde a lo que es la tiza, es decir, mi escribir sobre el encerado, puede ser algo bien distinto que el modo y manera como me comporto con mi sombrero o con mi boina, que me limito a ponérmela o a quitármela. De ello obtenemos que hay formas determinadas de trato con las cosas de uso en el servirnos de ellas. Pero aún no hemos sacado todo lo que hay dentro del hecho de que no tenemos solamente ahí delante la tiza sobre la que expresamente decimos algo, sino varias otras cosas. Y esas otras cosas están para nosotros ahí delante no como en una especie de tienda de buhonero, en un estar unas junto a otras sin orden y sin relación alguna. Ciertamente, la tiza está quizá junto al borrador y ambos junto al encerado. Pero este estar unos junto a otros es algo que viene totalmente definido y determinado y especificado en esa proximidad que guardan entre sí. Viene codeterminado, digámoslo así, por el contenido objetivo de lo que las cosas son y cómo lo son. La tiza sirve para escribir en el encerado, y el borrador para borrar lo

escrito en el encerado. Estas cosas no son cosas que se limiten a estar unas junto a otras en el espacio, sino que lo están en una determinada relación o conexión, la relación que representa el servir-para. En el medio que representa esta relación o conexión guardan entre sí relaciones específicas. Y tal conexión es para esas cosas algo anterior, algo que ya subyace en ellas. El que la tiza esté para hacer esto o lo otro, es decir, el que la tiza sirva para esto o lo otro, es decir, el que la tiza [dicho en latín] tenga esta *ratio* o la otra, el que la tiza [dicho en alemán] tenga esta *Bewandtnis** o la otra, es decir, el que eso sea para lo que la tiza vale, el que para eso esté la tiza, y que otro tanto suceda con el borrador o con el encerado, es algo que en su conjunto se determina porque en esta sala o aula se hace uso de la posibilidad de escribir en el encerado, y ese escribir en el encerado vale para explicar y transmitir con más precisión aquello que se expone en el contexto de una clase dentro de un curso universitario.

Pues bien, por tal tarea, por tal finalidad, viene determinada de antemano la sala o aula en conjunto: una trabada totalidad de tal clase de *rationes* o referencias, es decir, una trabada totalidad de tales rationes determinates, es decir, una trabada totalidad de razones de ser de este tipo, atraviesa y domina de antemano la totalidad de las cosas que están aquí presentes y la forma aparentemente obvia y a la que no prestamos atención expresa, en la que la totalidad de esas cosas están aquí presentes. La diversidad de este ente, tal como se nos hace directamente manifiesto, sólo nos resulta aprehensible porque, y en la medida en que, de antemano entendemos, estamos ilustrados acerca de, tenemos claro, qué es eso de un aula o una clase. A la luz de un determinado contexto de tales *rationes* determinantes, de tales razones de ser, que en cierta manera viene dictado por la tarea de dar una clase, es como se nos torna manifiesto el ente que tenemos delante precisamente en lo que ese ente aquí es.

Un contexto de tales rationes determinantes, un contexto de tales razones de ser, en alemán un *Bewandtnis-zusammenhang*, no consiste en que sin solución de continuidad, por así decir, esta cosa se determina por esta otra, y esta otra por aquella otra, y así sucesivamente, sino en que todo se vea remitido en cada caso al conjunto, muestre una remisión a éste, y no se dé sino mediante ese su quedar remitido a ese todo, es decir, cada cosa, ella misma, se deba a su quedar remitida a ese todo. Cada cosa particular tiene asumido en sí de antemano el todo. Ahora bien, el conjunto o contexto de rationes determinantes es algo que

* N. del T.: Sobre la traducción de *Bewandtnis* véase «Epílogo del traductor», página 441 y ss.

sólo en tales términos se torna presente. No es algo que estuviese por sí mismo, por así decir, junto a las cosas, o detrás de las cosas, como algo que estuviese ahí delante (que figurase ahí) entre ellas.

Si por un momento supusiésemos que no entendiésemos qué es eso de un aula donde se dan clases, entonces veríamos, ciertamente, cosas que están ahí delante, cosas que ahí están, que figuran ahí, pero cosas que no seríamos capaces de aprehender en aquello que ellas mismas son. Lo que a nosotros se nos muestra en un aula seguiría haciéndose manifiesto como no menos real, como no menos insistente, como algo que está ahí delante. Más aún, precisamente en la medida en que no nos entendiésemos en este contexto, en que no supiésemos de qué se trata, es decir, en la medida en que no supiésemos qué es un aula donde se dan clases, lo que está ahí delante se nos volvería más enigmático y en esa enigmaticidad se nos tornaría incluso más impertinente e inmediatamente real. Y como de hecho sabemos qué es una clase, precisamente por ello no nos damos cuenta en absoluto de que propiamente una determinada cosa particular en el aula sólo podemos captarla o aprehenderla sobre el transfondo de esa comprensión del todo, de una totalidad de tales rationes determinantes, sea esa determinada cosa el escribir sobre el encerado, la clase misma, el aula, etc. Cada cosa de la que nos ocupamos aquí en el aula y de la que hacemos uso aquí en el aula deja trasparecer como tal ese todo de rationes determinantes que viene determinado porque estamos en un aula y nos entendemos en ello, es decir, entendemos de ello, es decir, tenemos claro qué es eso.

Sin quererlo hemos obtenido alguna aclaración acerca de nuestro ser cabe las cosas, a saber: que no tiene por qué ser necesariamente un ocuparnos expresamente de ellas. Pero aun en el caso de que la tiza, cuando no la utilizamos, ande por ahí en algún sitio más o menos cerca del encerado, aun entonces, digo, la tiza está ahí presente dentro del susodicho plexo de razones tal como acabamos de caracterizarlo. El ente sólo se nos torna manifiesto porque nos viene desvelada o develada una trama de tales razones determinantes. Y así podemos hablar de un sernos patente el ente en sus contextos. Nuestro ser-cabe, nuestro *esse-apud*, nuestro *sein-bei*, es, pues, en primera línea un ser cabe (un estar cabe) una diversidad de entes que vienen atravesados y dominados por una totalidad de tales rationes. En este nuestro ser-cabe (nuestro estar cabe) una diversidad de cosas el ente en conjunto se nos vuelve manifiesto y, por cierto, de un golpe. El círculo o ámbito de este ente puede, por tanto, mostrarse en sí mismo. El objeto particular sobre el que fijamos la vista sólo es tal objeto particular dentro del todo de ese contexto. Este hacérsenos manifiesto el ente en tal totalidad nos

resulta tan natural y obvio, que ni siquiera tomamos nota de ello. No es casual que de este todo no nos hagamos propiamente conscientes y que incluso tozudamente lo pasemos por alto en nuestra reflexión sobre los objetos del ámbito de que se trate.

d) *La verdad como alétheia o desocultamiento. Distintos modos de sernos manifiesto el ente*

Pero este sernos manifiesto el ente en sí mismo se nos pone mucho más de relieve cuando describimos este factum negativamente y decimos: este ente, tal como nos queda presente ahí delante en el contexto de rationes determinantes, conforme a la descripción que de ese contexto hemos hecho, no nos es oculto, y muy bien podría serlo; está en sí mismo no-oculto, desoculto, *unverborgen*. Y porque lo está, es por lo que podemos hacer enunciados sobre él y comprobar también esos enunciados. El sernos manifiesto el ente es un no-ocultamiento, desocultamiento [en alemán *Unverborgenheit]*. Desocultamiento se dice realmente en griego ἀλήθεια (alétheia), que se suele traducir por verdad sin saber muy bien lo que se dice. Verdadero, es decir, desoculto, no-oculto, es el ente mismo; por medio de qué y cómo es una cuestión distinta. Por tanto, no la oración o el enunciado sobre el ente, sino el ente mismo es «verdadero». Sólo porque el ente mismo es verdadero pueden las oraciones sobre el ente ser también verdaderas en un sentido derivado.

Pero en la tradición de la metafísica medieval hay también una concepción de la verdad —veritas— conforme a la que la verdad conviene al ente mismo, al *ens*. La tesis reza: omne ens est verum, todo ente es verdadero. Pero esta tesis tiene un sentido completamente distinto, a saber: que todo ente, en cuanto que es, ha sido creado por Dios; pero en cuanto que ha sido creado por Dios, en cuanto que es *ens creatum*, tiene que ser pensado por Dios. Y en cuanto que es pensado por Dios y Dios no se equivoca, es decir, en cuanto que es pensado por la verdad absoluta, ese ente también es verdadero precisamente en cuanto pensado por Dios. Y porque todo ente es creado, es también verdadero, verum qua cogitatum a Deo. Este concepto de la verdad del ente descansa, pues, en unos presupuestos completamente distintos de los de nuestra exposición de la verdad.

La verdad significa, pues, no-ocultamiento, desocultamiento. Los griegos, a los que entusiasmaba el filosofar con pasión, precisamente en el concepto de eso que consideraban lo más positivo, que consideraban como el bien supremo, es decir, precisamente en el concepto de

la verdad, introdujeron una determinación negativa, una «α-», una «a-», una alfa privativa. Y si al concepto de verdad pertenece esta clase de operación privativa, esta clase de robo, entonces ello quiere decir que el ente ha de empezar siendo arrancado del ocultamiento, o que a él, al ente, ha de quitársele, ha de arrancársele, ha de arrebatársele ese ocultamiento. Pero si el ente está en tal ocultamiento, entonces tiene que haber ido a parar en él, puesto que sobre todo está bien lejos de verse por qué algo que es, tendría que estar oculto o empezar estando oculto. Y, ¿qué clase de acontecimiento tiene que producirse, es decir, qué es lo que pasa, que es lo que tiene que pasar, para que el ente venga a parar en un ocultamiento, venga a quedar oculto?, ¿en qué forma «es» este ocultamiento del ente, con el que tiene que pelear todo conocimiento en tanto que hallazgo de la verdad, en tanto que descubrimiento del no-ocultamiento, es decir, en tanto que descubrimiento del quedar algo desoculto, es decir, en tanto que poner al descubierto el no ocultamiento, en tanto que descubrir un no ocultamiento?

Con esto planteamos una cuestión que no se planteaban todavía los griegos, ni mucho menos se planteó después de ellos. Ni los griegos, ni tampoco quienes siguieron a los griegos conocieron estas cuestiones porque la Antigüedad, pese a la palabra ἀλήθεια (alétheia), todavía no vio expresamente que en la esencia de la verdad se encierra algo negativo y, por tanto, no pudo sentirse inquieta por esa negatividad. Por así decir, sólo en esa primera acuñación verbal en la que los griegos se expresaron sobre la verdad, brilló por un instante tal luz sobre esa esencia de la verdad atravesada por la negación. Quedó la palabra, pero aquella claridad de la que la palabra procedía se tornó pronto en oscuridad y volvió de nuevo a la oscuridad y se mantuvo en esa oscuridad. Pues en cuanto que la verdad se expresa, resulta públicamente accesible en la oración hablada en tanto que synploké de palabras y significados y representaciones. Así, la figura primaria y única de la verdad fue la síntesis predicativa. Y porque esta caracterización de la verdad sigue entendiéndose aún hoy como lo más obvio del mundo, y porque tal cosa viene a la vez sancionada por la venerable tradición de la filosofía, no se tiene ya ni el más mínimo barrunto de que en esta palabra ἀλήθεια (alétheia) brilló por unos instantes algo bien elemental.

Y así hemos de empezar devolviendo a ese prototérmino su contenido original, pero perdido, o mejor: hemos de empezar sacando propiamente ese contenido a la luz. Sobre la verdad como no-ocultamiento, desocultamiento, a-ocultamiento del ente, como privación y, por así decir, como un tomarle, quitarle o arrebatarle o robarle al ente su ocultamiento, así como (por tanto) sobre la superación del ocultamiento del ente y la liberación del ente de ese su ocultamiento, puede leerse lo fundamental en «Ser y tiempo» I, págs. 212-230 del original alemán. En ese capítulo de «Ser y tiempo» se hace por primera vez el intento de discutir este sentido de la verdad en su significado fundamental y en todo el alcance que ese concepto tiene. Pero falta por entero todavía una investigación de la historia del concepto de verdad en su sentido radical y original, tanto en lo que se refiere a la historia del concepto de verdad en la filosofía y en la ciencia como también en el sentido del concepto de verdad que concierne a la verdad práctica, a la acción. Pese a lo cual tenemos últimamente una investigación de este tipo, la cual parte también de este planteamiento mío de tipo básico, a saber, la de Rudolf Bultmann, «Estudios sobre el Evangelio de San Juan», en «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche», 1928, t. 27, págs. 113-163. Lo que Bultmann publica aquí son trabajos preparatorios para un gran comentario al Evangelio de San Juan, que está preparando. Y lo que hace es discutir distintos conceptos básicos, entre otros y en primer lugar el concepto de ἀλήθεια (alétheia). El artículo está dividido en dos partes. Primero se discute el concepto viejotestamentario de verdad y la forma en que (o como) se lo traduce en los Setenta. En este contexto se discuten conceptos afines al de verdad como el de firmeza, fidelidad, fiabilidad, justicia, etc. Todos estos conceptos, frente a los que hasta ahora, no contándose con otro concepto de verdad que con el tradicional, no se sabía muy bien qué hacer, encuentran ahora una primera y adecuada interpretación. Después se trata el concepto de verdad en la tradición judía y en la tradición judeo-cristiana. El estudio de la segunda parte, sobre la ἀλήθεια (alétheia) en la literatura cristiana y en la literatura helenística, es importante no sólo porque por primera vez se intenta articular y sacar a la luz en el contexto de una investigación concreta esta historia del concepto de verdad, sino también porque Bultmann, con la radicalidad y agudeza que le caracterizan, presenta nuevos materiales que él trata con una increíble penetración, de suerte que su estudio es de fundamental importancia para la historia de la ciencia y la historia de la filosofía.

Nosotros retenemos este elemental carácter esencial de la verdad y tratamos en lo que sigue de entender por verdad algo así como desocultamiento, sabiendo muy bien que estamos muy lejos de aprehender adecuadamente ese carácter y mucho menos de entenderlo. Consideraciones posteriores nos ayudarán a ello. Ahora trataremos de proseguir el camino que hemos iniciado, es decir, el de la aclaración del ser-cabe, del *esse apud*, del estar-en, y ello en el grado que nos sea preci-

so para obtener una primera idea suficiente de la esencia de la verdad, suficiente en el sentido de que nos baste para, a la luz de la esencia de la verdad, dar respuesta a la cuestión de la esencia de la ciencia[2].

Ya lo vimos: en nuestro ser cabe las cosas, en nuestro estar cabe las cosas, en nuestro *esse apud* las cosas, éstas nos son manifiestas; y en ese su hacerse manifiestas son ellas mismas las que nos topan, y de suerte que lo hacen (que se muestran) en el todo de un contexto de rationes determinantes, de razones de ser, en el sentido en que más arriba lo hemos explicado[3]. El círculo de tales contextos de rationes determinantes, en el sentido explicado, que fácticamente se entrecruzan entre sí, es decir, la perspectiva de aquello que precisamente se nos vuelve manifiesto, es cambiante y se muda constantemente; cuando decimos tiza, borrador, encerado y aula, nos estamos, en cierto modo, obligando a restringirnos al círculo de este espacio determinado. Pero el aula misma está inmediatamente en el edificio de la Universidad, y este edificio está situado en una plaza de la ciudad, y la ciudad es Friburgo, que está situada en un determinada zona y entorno, y este entorno está bajo un determinado cielo, y es de día o de noche, y el tiempo es bueno o es malo. Todo este contexto, este contexto completo, nos es inmediatamente presente en su estarnos des-oculto cuando decimos que esta tiza está aquí sobre el atril. Todos estos círculos del contexto de ente no tienen límites fijos; no están situados unos junto a otros, sino que los más amplios transparecen en cada caso como un todo a través de los más estrechos y adentro de estos últimos.

Pero con ello queda dicho que siempre nos queda manifiesta una diversidad de ente de varias clases. Todos nosotros nos movemos en ciertos círculos de ente que nos es manifiesto a diario, siendo esos círculos parecidos o iguales por término medio, y en parte incluso los mismos. Pero examinar esto con más detalle no es ahora nuestra tarea, ya que por lo que simplemente nos estamos preguntando es por el hacerse manifiesto el ente en tanto que tal, es decir, por lo que nos estamos preguntando es por el no-ocultamiento, esto es, por el des-ocultamiento del ente. Y ciertamente, a tal fin parece bastar con atenernos a un ejemplo cualquiera, por ejemplo, a que la tiza nos es manifiesta, un sernos manifiesta que hace posible que esta tiza pueda convertirse en objeto de un enunciado. Pero ya hemos visto que no todo ente tiene la forma de ser de una cosa de uso. Real es también el ente que nos topa en su carácter de *res*, en su carácter de cosa ahí delante (las piedras), o que vive (las plantas, los animales), o que se caracteriza por su existir (el hombre). Nos preguntamos, por tanto, ahora por el hacerse manifiestos todos estos entes, que pueden ser bien diversos en lo que se refiere a su forma de ser.

Pero este hacerse manifiesto el ente, ¿no es algo enteramente regular, pese a que los entes que en cada caso se hacen manifiestos puedan tener distintas formas de ser? Así parece. Pues es bien fácil constatar en una misma enumeración continua, y sin necesidad de interrumpir esa enumeración, cómo todos esos entes están ahí: las piedras, los árboles, los perros, los automóviles, los «transeúntes» (hombres). Y precisamente porque todos ellos nos son manifiestos de la misma forma, sobre todos ellos podemos conversar y tratar directamente también de forma parecida, es decir, hacer sobre ellos enunciados verdaderos. Esta posibilidad igual o regular de hacer enunciados acerca de todo ente que se nos presenta es también una prueba de que el hacerse manifiesto el ente, su des-ocultamiento, su verdad, ofrece en todos los casos una forma parecida. (En todos los casos pueden hacerse enunciados verdaderos de forma parecida.)

Pero hace ya tiempo que venimos desconfiando en varios aspectos de todo aquello que, en lo que se refiere a la esencia de la verdad, se siga del enunciado. Y quizá vuelva a ser también aquí la igualdad de estructura, la no diferencia de estructura del hacer un enunciado sobre o del hablar sobre..., lo que también aquí suscite la apariencia de que la verdad sobre el ente sea asimismo indiferente y de un mismo carácter, como si el venir el ente des-oculto en las formas que ello pueda tener no viniese determinado por la forma de ser que en cada caso tiene ese ente.

Y efectivamente, no es sino apariencia el que todo ente que nos resulta accesible nos venga des-oculto en un mismo modo de manifestarse y volverse patente, pero se trata de una apariencia que tiene sus razones. Y porque esta apariencia es bien tozuda e incluso pertenece a la esencia de nuestra exsistencia diaria, el esclarecimiento de las razones y de la posibilidad de ella habrá de exigir prolijas clarificaciones. Pero lo

---

[2] No sólo suficientemente general; pues general es también la idea de verdad del enunciado u oración enunciativa y precisamente ella, pero la generalidad que posee es la seductora generalidad de lo indeterminado. Primero la esencia original, y luego todas las modificaciones y derivaciones esenciales y la forma de derivación de ellas, incluso los retorcimientos y artificiosidades en relación con la «verdad práctica», que no hacen otra cosa que retener la idea de verdad del enunciado o de la oración enunciativa y transferirla a ese campo. La verdad del esperar, del desear, del preguntar y demás, de ninguna manera puede aclararse así.

[3] Esencia de la verdad: hasta ahora hacerse manifiesto lo que está ahí delante. ¿Siempre el mismo hacerse manifiesto el ente?, ¿no se ve afectado el carácter de la verdad por la forma de ser del ente de que se trate?, ¿cómo se relacionan ambas cosas?

que vemos una y otra vez es que el ente sobre el que el enunciado versa, no solamente nos sugiere una determinada idea de verdad, sino que además nos tienta a considerar en cierto modo como de un mismo tipo, es decir, como de una determinada forma de ser, a todo ente sobre el que es posible hacer un enunciado.

Pues bien, el hacerse manifiesto el (la verdad del) ente que nos resulta cotidianamente accesible en esa su diversidad, no es un hacerse manifiesto igual, regular o sin diferencias, sino que es muy diverso, dependiendo de la forma de ser del ente que se muestra. Y precisamente porque primero y por la mayor parte no tenemos en cuenta esa diversidad de ente, precisamente por ello, digo, no tenemos más remedio que detenernos en ella, estudiarla e investigarla. Pues la esencia de la verdad no podremos determinarla orientándonos por el enunciado y por esa su indiferencia, es decir, orientándonos por el carácter nivelado y nivelador que el enunciado ofrece.

§ 13. La forma de ser de algo y el hacerse manifiesto algo. Distintas formas de ser del ente

La diversidad de la verdad del ente que se vuelve manifiesto en esa verdad sólo podremos aclararla caracterizando más detenidamente las distintas formas de ser del ente y mostrando cómo esas distintas formas de ser exigen su propio modo de verdad. Pero para eso no sólo sería necesaria una interpretación de las distintas formas de ser (es decir, de lo que hemos llamado «estar algo ahí delante» como en el caso de las piedras, «vida» como en el caso de las plantas o de los animales, «existir» o «*Existenz*» en el caso del hombre, «darse» en el caso de cosas tales como los números o el espacio), sino a la vez una comprensión suficientemente desarrollada de la esencia de la verdad, a fin de ver cómo ésta se modifica por, y conforme a, las distintas clases de ser.

Para desarrollar tales consideraciones carecemos ahora de casi todo. De modo que habremos de buscar algún remedio. Habrá de bastar una primera caracterización, la cual no se referirá a todas las distintas formas de ser, a fin de familiarizarnos con algunas diferencias por lo menos a grandes rasgos. Nuestro tema inmediato va a ser pues: formas de ser y su diversidad, considerando sólo las dos formas extremas, es decir, la forma de ser que representa el ser alguna cosa en el sentido de *res*, de algo ahí delante, y la forma de ser que representa la *Existenz*, el existir, la cual es propia del hombre. Por el momento vamos a dejar, pues, de lado, el problema de la verdad (cfr. abajo págs. 116 y ss).

El ente, como hemos visto, está siempre dentro de un contexto, y en este contexto se pone precisamente de manifiesto algo de la forma de ser del ente correspondiente: el venir dejado ser algo (es decir, el hacérsenos manifiesto algo) desde la ratio desde la que damos cuenta de él; esa ratio es su servir-para (para escribir en el encerado en el caso de la tiza); cosas de uso, aquello que está a mano, lo a mano; todo esto por lo que se refiere a una determinada forma de ser, la forma de ser algo una cosa de uso, la de ser algo un algo a mano, la forma de ser de lo a mano*. Con ello queda dicho que la diversidad del ente que nos es manifiesto no es un simple aparecer ahí por igual las cosas unas junto a otras, siendo esas cosas piedras, plantas, animales, hombres, etc. Si todos estos entes, en cuanto que están en el espacio, aparecen ya unos junto a otros, o unos delante de otros, o unos detrás otros, o unos sobre otros, este aparecer unos junto a otros aparentemente igual es diverso en lo que se refiere a cada ente y, por cierto, no sólo en un sentido espacial.

Vamos a tratar de ver con más precisión este quedar unos junto a otros los entes que, en su diversidad, nos son manifiestos a diario, entre los que nos movemos, y entre los que, por tanto, figuramos. Elegimos para ello dos formas extremas de ser de los entes que pueden quedar unos junto a otros, a saber: la forma de ser que representa el quedar algo ahí delante como una *res*, como una cosa y lo que hemos denominado *Existenz*, existir, como forma de ser de la exsistencia o *Dasein* humano. Entre la diversidad de entes entre los que nosotros mismos figuramos se encuentran entes que tienen la misma forma de ser que nosotros, es decir, que son exsistencia, *Dasein*, y entes que son de una forma de ser distinta. De ello se sigue la dicotomía de que todos los entes que encontramos y entre los que nosotros mismos figuramos, o son entes que son del tipo de la exsistencia o ser-ahí o *Dasein*, o son entes que no son de esa forma de ser.

Los entes que tienen nuestra misma forma de ser, pero que, sin embargo, no somos nosotros mismos, o no soy yo mismo, sino que es en cada caso el otro, otra exsistencia, la exsistencia de otros, no es algo que simplemente esté ahí delante junto a nosotros, y entre ambos quizá algunas otras cosas, sino que esa otra exsistencia, ese otro ser-ahí, ese otro *Dasein*, es ahí con nosotros, co-es-ahí, es co-exsistencia, es *Mit-dasein;* nosotros mismos, es decir, somos nosotros mismos los que venimos determinados y definidos por un con-ser, por un *Mit-sein* con los otros.

* N. del T.: Epígrafes sin desarrollar; esta situación se repetirá a menudo a lo largo del curso; véase epílogo del editor alemán.

Exsistencia y exsistencia, *Dasein* y *Dasein* son un uno-con-otro, es decir, un *mit-einander**, un con-ser con otros, un con-ser unos con otros.

Pero, ¿es que el encerado y la tiza no son igualmente a la vez tan reales como nosotros, es que están separados, es que no están también con nosotros, es que no son ahí o no están ahí con nosotros al mismo tiempo que nosotros, y no están ahí todas esas cosas juntas unas con otras y con nosotros, y nosotros con esas cosas? No, hablando en rigor no puede decirse de ellas que estén unas con otras, aun cuando hemos de conceder que al mismo tiempo que nuestra exsistencia o *Dasein*, al mismo tiempo que nuestro *Dasein* o ser-ahí, figuran también ahí delante, están también ahí presentes el borrador y la tiza. Pero nunca un ente que tiene la forma de ser de algo que está ahí delante, que tiene la forma de ser de una *res*, puede ser ahí con nosotros, puede exsistir con nosotros, por cuanto que no le conviene (no tiene) la forma de ser de la exsistencia o *Dasein* o ser-ahí. Sólo lo que tiene la forma de ser de la exsistencia, Dasein o ser-ahí, puede también co-ser-ahí, puede también *Mit-da-sein*, puede también co-exsistir. Co-ser-ahí, con-ser-ahí, no significa solamente: ser también al mismo tiempo, sólo que justamente qua *Dasein*, exsistencia, o ser-ahí, sino que es precisamente la forma de ser de la exsistencia o *Dasein* la que empieza traduciendo en ese «co-», es decir, en ese *mit*, el sentido que ese «co-» o ese «mit» propiamente tienen. Ese «co-» hay que entenderlo como participación, siendo el extrañamiento o extrañeza o mutua extrañeza en tanto que ausencia de participación sólo una modificación de la participación. El «co-» tiene, pues, un sentido completamente determinado y no dice simplemente «junto» o «junto a», ni tampoco el ser juntamente entes que tienen la misma forma de ser. «Co-», *«mit-»*, es una forma propia de ser.

Realidad simultánea, es decir, el que determinados entes sean simultáneamente reales, no significa todavía necesariamente ser unos *con* otros, no significa todavía conser, *mitsein*. La tiza y el borrador, y también el hombre y la tiza, pueden ser simultáneamente reales. Pero de estos dos últimos no podemos decir que sean el uno con el otro, sino que uno con otro sólo son hombre y hombre. Distinguimos, pues, en términos totalmente generales entre el ser simultáneamente reales los entes, o el ser simultáneamente reales determinados entes, o el ser simultáneamente reales entes, lo cual nada dice todavía en absoluto acerca de la forma y manera del ser juntos, y el ser simultáneamente reales entes que tienen la misma forma de ser. Si se trata de entes que

* N. del T.: Sobre la traducción de este término véase «Epílogo del traductor», página 465 y ss.

tienen la forma de ser de lo que venimos caracterizando como *res*, es decir, como un estar algo ahí delante, entonces para referirnos a su ser-simultáneamente-reales, hablamos de un estar-juntos-ahí-delante. Pero si ese ser simultáneamente reales determinados entes tiene la forma de ser de lo que llamamos exsistencia o ser-ahí o Dasein, entonces hablamos de ser-uno-con-otro o ser-unos-con-otros, en alemán *Miteinander*.

Y por lo que nos preguntábamos es por la diferencia del ser unos junto a otros en el sentido del estar juntas ahí delante las res, las cosas, y el estar unos junto a otros en el sentido del ser-unos-con-otros los hombres, del conser la exsistencia con otras exsistencias.

a) *Estar juntas ahí delante las cosas vs. ser unos con otros los hombres*

Consideremos el sencillo ejemplo de dos bloques de piedra que se encuentran en la falda de una montaña. Podemos decir que están juntos, pero no que estén ahí delante el uno con el otro. En cambio, de dos excursionistas que se cruzan en la falda del monte, sí podemos decir que son el uno con el otro. La diferencia es fácil de entender. Dos rocas son dos cuerpos materiales, y dos excursionistas son seres vivos, y además racionales, que con ayuda de su razón pueden aprehenderse mutuamente. Los hombres están también ahí delante los unos junto a los otros. Pero aparte de eso, tienen conciencia de estar el uno junto con el otro, o los unos junto con los otros. El uno aprehende al otro. De modo que en definitiva el ser-con-otros, el ser-con-otro, el uno-con-otro, o el unos-con-otros, el *Miteinander*, no sería otra cosa que un estar ahí delante unos junto a otros, un haber ahí delante dos cosas juntas, sólo que dotadas de conciencia.

Esta caracterización de la diferencia entre el estar ahí delante unos junto a otros y el ser unos con otros resulta convincente a primera vista y tiene la apariencia de ser correcta. Y desde luego acierta con algo, pues pone el dedo en una diversidad: los bloques de piedra no es solamente que carezcan de conciencia, como si hubiesen perdido la conciencia y por eso no pudieran hacer uso de su conciencia, sino que son entes que esencialmente no tienen conciencia. Entre ellos puede darse ciertamente una mutua influencia, pero les está absolutamente vedado el convertir ese estar-juntos en un estar-juntos que mutuamente pueda aprehenderse o que puedan aprehender mutuamente. Y los dos hombres, los dos excursionistas, en tanto que seres racionales, sí que son capaces de tal aprehensión. Pero, ¿es que es acaso mediante ese mutuo aprehenderse como el estar-juntos se convierte en un ser-unos-con-otros, o en un ser-uno-con-el-otro, o en un con-ser cada uno con el

otro? Supongamos que los dos excursionistas, tras un recodo de la vereda por la que van, se encuentran con un inesperado panorama de unas montañas, de suerte que ambos se sienten súbitamente emocionados y se limitan a permanecer en silencio el uno junto al otro. En tal caso no hay ni rastro de algo así como un mutuo aprehenderse, cada uno está absorbido por el maravilloso panorama que se les ofrece. ¿Es que ahora se han quedado no más que el uno junto al otro como los dos bloques de piedra o, precisamente en este momento, precisamente en este instante, está el uno con el otro, co-está o co-es uno con el otro, y, por cierto, de una manera como no podrían estarlo si simplemente se limitaran a charlar despreocupadamente, o incluso se pusieran a aprehenderse mutuamente, es decir, a mirarse y a analizarse mutuamente husmeándose y olisqueándose sus mutuos complejos?

Pero si resulta que en ese quedar emocionados ante la súbita vista de las montañas, en el que de ninguna manera puede hablarse de un mutuo aprehenderse, se encierra, sin embargo, un ser-el-uno-con-el-otro, entonces no puede decirse que el ser-unos-con-otros venga constituido por el mutuo aprehenderse. Y esto será tanto menos el caso cuanto que más bien ocurre al revés, es decir, que el mutuo aprenderse de exsistencia y exsistencia presupone el ser la una con la otra. El mutuo aprehenderse se funda en el ser-unos-con-otros, en el uno-con-otro o unos-con-otros, el mutuo aprehenderse se funda en el *Mit-einander* y no al revés.

El ser-unos-con-otros significa, pues, algo más; significa, pues, algo distinto que: dos hombres se presentan simultáneamente o figuran simultáneamente o aparecen simultáneamente en alguna parte. Hasta ahora hemos obtenido negativamente: 1) El ser-unos-con-otros no es un ser-también-a-la-vez, sólo que dándose la circunstancia de que ese ser sea lo que precisamente llamamos exsistencia o *Dasein*. 2) El ser-unos-con-otros tampoco es un figurar entes ahí delante juntos, de suerte que los entes que figuran ahí delante juntos tengan además un mutuo conocimiento de sí, es decir, no es un ser-también-a-la-vez sólo que acompañado de conciencia.

Pero entonces, ¿en qué radica positivamente la esencia del ser-unos-con-otros? Acabamos de decir que el mutuo aprehenderse presuponía ya el ser-unos-con-otros, es decir, que el mutuo aprehenderse empieza siendo posible sobre la base del ser-unos-con-otros o del ser-uno-con-otro, del *Mit-einander*, es decir, del uno-con-otro, o del unos-con-otros. Esto suena a trivialidad, a no decir nada, pues para que dos puedan aprehenderse mutuamente es, ciertamente, necesario que cada uno de los dos esté o sea realmente ahí. Pero, ¿es esto lo que queremos decir cuando decimos que el ser-unos-con-otros es condición para el mutuo

aprehenderse? En absoluto. La condición de que los dos hombres tienen que ser reales a fin de poderse aprehender mutuamente como reales, es algo que no necesita ninguna discusión. No nos preguntamos por lo que ha de ser real para que alguna otra cosa se realice, sino por lo que tiene que ser posible para que otra cosa resulte posible, es decir, nos preguntamos por lo que ha de ser posible para que otra cosa se posibilite a sí misma a su vez. Para que sea posible algo así como un mutuo aprehenderse, tiene que ser antes posible un ser-unos-con-otros. Sólo sobre la base de esa posibilidad del ser-unos-con-otros se da la posibilidad (derivada) de un mutuo aprehenderse exsistencia y exsistencia, *Dasein* y *Dasein*.

Pues bien, ya hemos visto en otro contexto cómo todo aprehender algo presupone el ser manifiesto ese algo. Pero en ese momento se trataba de la aprehensión de algo que está ahí delante. Ahora se trata de la aprehensión de la exsistencia. La exsistencia tiene que ser manifiesta de antemano (con anterioridad) a la otra exsistencia para que sea posible un mutuo aprehenderse. Pero este ser manifiesta una exsistencia a la otra exsistencia, ¿acierta de verdad con la esencia del ser-unos-con-otros, o no sucederá que esencialmente no pertenece en absoluto al ser-unos-con-otros? En todo caso tenemos que intentar discutir o poner en su sitio el ser-unos-con-otros orientándonos por este ser manifiestos o sernos manifiestos los unos a los otros.

Si el ser manifiestos o sernos manifiestos los unos a los otros no coincide con el mutuo aprehenderse, entonces hay que excluir de antemano todas las formas del aprehenderse, como insuficientes para la clarificación del ser-unos-con-otros. El ser manifiestos los unos a los otros no consiste, pues, en que yo conozca al otro (ni a la inversa, el otro a mí) en lo que suele entenderse por su (por mi) vida interior, que yo sepa lo que pasa dentro de él, qué clase de disposiciones y peculiaridades tiene o incluso qué voladuras o «pájaros» («comeduras de coco») le rondan por la cabeza; y tampoco consiste en aprehender su forma de ser externa ni su comportamiento externo, es decir, la manera como externamente se conduce. Si el ser manifiestos los unos a los otros ha de contener una indicación sobre la esencia del ser unos con otros, entonces esa indicación habremos de encontrarla al cabo allí donde constatamos tal ser-el-uno-con-el-otro, por ejemplo, en el sentirse arrebatados ambos excursionistas por la panorámica que se les ofrece. Pues lo que se produce y domina en tal caso es un mutuo no-aprehenderse y, sin embargo, un peculiar ser-el-uno-con-el-otro o estar el uno con el otro. El «con» denota comunidad. Lo común radica precisamente en el sentirse el uno arrebatado igual que el otro, es decir, en

que de ambos (pero en común) puede decirse (o vale) algo igual. El uno se comporta lo mismo que el otro. ¿Consiste entonces el ser-el-uno-con-el-otro de ambos en que ambos se comportan de la misma manera o pueden comportarse de la misma manera? Pero eso podría decirse también de las dos rocas, lo que en una de ellas es posible también podría producirse en la otra. Más aún, esas dos rocas se parecen mucho más entre sí (en la forma en que son lo que son) que lo que pueden parecerse dos hombres. Y, sin embargo, esas dos rocas, aunque sean de manera igual, no son en absoluto la una con la otra.

b) *Ser-unos-con-otros: el haberse o comportarse de varios acerca de lo mismo*

Pero en el caso de los dos hombres se trata de un comportamiento igual respecto a las cosas, como por ejemplo respecto a la vista de la montaña. Ser-unos-con-otros, ser-uno-con-otro, es decir, ser de forma igual, significando «ser», comportarse respecto a, o [como puede decirse en castellano] haberse-acerca-de. Ser-unos-con-otros significa comportarse de la misma forma respecto a, haberse de la misma forma acerca de. Pero, ¿es que hay tal cosa, es que hay el que los hombres se comporten de forma igual respecto a algo?

Tomemos nuestro ejemplo de siempre: todos ejecutamos ahora —unos con otros— mirando a esta tiza el enunciado: «la tiza es blanca». Este enunciado se funda en nuestro ser-cabe esto que tengo aquí delante. Pero este nuestro ser cabe la tiza no es nunca igual ni siquiera en cada dos de todos nosotros. Pues aun prescindiendo de todo lo demás, basta tener presente la orientación espacial en la que cada uno nos encontramos respecto a la tiza, para poder decir que cada ser cabe la tiza, que cada *esse apud* la tiza de cada uno de nosotros es distinto. Más aún, no sólo resulta que fácticamente cada ser-cabe de cada uno de nosotros no es igual, sino que tampoco puede ser nunca igual sin diferencias, ni fácticamente ni tampoco esencialmente. Pero la diversidad de orientaciones espaciales podría remediarse; cada existencia podría, por ejemplo, ponerse en mi lugar y tener desde aquí la tiza ante sí. Ciertamente, cada uno de nosotros puede ocupar el lugar del otro, pero nunca al mismo tiempo. El punto temporal sería necesariamente diverso, y cuando es el mismo, entonces es el lugar el que necesariamente tiene que ser necesariamente distinto.

Es decir, no hay ningún ser-cabe, no hay ningún *esse apud* y, correspondientemente, no hay ningún comportamiento que sea igual. Si ser-

unos-con-otros, o ser-uno-con-otro, significase tanto como comportarse de forma igual respecto a una cosa, entonces no habría ser-unos-con-otros. Y, sin embargo, decimos con toda razón, y sabiendo muy bien lo que decimos, es decir, en un sentido bien inteligible, que todos nosotros, «los unos con los otros» nos comportamos respecto a la tiza. Por tanto, lo igual es, no nuestro comportamiento-respecto-a, no nuestro habernos-acerca-de, sino que lo que es igual es aquello respecto a lo que nos comportamos. Pero, ¿es que de verdad vemos todos la misma tiza?, ¿es que los que están sentados en el último banco ven una tiza igual a la que yo veo? Por supuesto que no. Los que están sentados en el último banco estarán de acuerdo conmigo y dirán naturalmente que no, aunque sólo sea porque para quienes miran la tiza desde el último banco, lo que ellos ven en la parte anterior de la tiza, es lo que a mí, a la inversa, me queda en su parte posterior. Lo que vemos en la tiza y, por tanto, aquello respecto a lo que nos comportamos, es, pues, también distinto, pero digo aún más: los que están sentados en el último banco en su ser-cabe la tiza que está aquí delante no solamente no ven de hecho una tiza igual a la que yo veo, y ello no sólo porque lo que vemos ofrezca de hecho diferencias, sino porque en el caso presente tal cosa queda excluida por principio. Y es que para que alguien que está sentado detrás pueda ver una tiza *igual a* la que yo veo, para eso tendría que haber por lo menos *dos* tizas. Pues la igualdad, el ser-igual-a, presupone esencialmente pluralidad. Cada uno de nosotros, pues, no es que vea una tiza igual, es decir, no es que vea la misma tiza porque sea igual y se la vea igual, sino que todos unos con otros vemos la misma. Mismidad e igualdad son dos cosas distintas.

Estamos en la pregunta por la esencia de la verdad. La verdad empezó dándosenos en su determinación general como des-ocultamiento del ente. Conviene, pues, al ente de alguna manera que todavía habrá que determinar. Pero de ello se sigue que presumiblemente la verdad de alguna manera vendrá determinada por el ente mismo. Ahora bien, sabemos que el ente es distinto conforme a sus diferentes formas de ser. Ello suscita la cuestión de si al cabo la verdad no se modificará también esencialmente conforme a la forma de ser de aquello de lo cual ella es el des-ocultamiento o desvelamiento [esto último en alemán: *Enthülltheit*]. Se nos plantea así la tarea de empezar haciendo comprensible en qué forma (o de qué forma) el ente es diverso respecto a su forma de ser para extraer de ahí cómo sobre la base de estas distintas formas de ser cambia también la verdad del ente.

Para mostrar la diversidad del ente hemos escogido dos casos extremos: el estar ahí delante las cosas, es decir, la *Vorhandenheit* de las co-

sas, y la *Existenz* o el existir del hombre. Si entendemos esto en el sentido de la tradición, tenemos, por un lado —conectando con la formulación de Descartes— la *res extensa,* las cosas corporales y extensas, y, por otro, la *res cogitans,* la cosa pensante, o, como dice Husserl, la realidad, es decir, la *Realität,* la *realitas,* es decir, la realidad de todos los objetos, por un lado, y la conciencia, por otro, una separación que, según él, es la separación o división categorial más fundamental de todas, una separación que también es central para Kant y para todo el idealismo alemán. No vamos a detenernos más en el transfondo histórico de esta diferencia entre las cosas que están ahí delante, entre las cosas en el sentido de *res,* de cosa ahí, y la *Existenz,* el exsistir, es decir, de esta diferencia entre las cosas y los hombres, sino que basándonos en el análisis de los fenómenos vamos a tratar de hacer visibles ciertas diferencias en la forma de ser de lo que está ahí delante, de las cosas, de la *res,* y de lo existente, del hombre.

Nos preguntábamos por el ser unas junto a otras las cosas que están ahí delante, y el ser unos junto a otros los hombres. A lo segundo lo llamábamos el ser-unos-con-otros [en alemán *Mit-einander-sein].* Pues bien, reanudando ahora nuestra anterior tentativa de determinar o aclarar el ser-unos-con-otros, podemos decir: ese ser-unos-con-otros no radica en que nos comportemos de forma igual respecto a algo, ni tampoco en que aquello respecto a lo que en cada caso nos comportamos sea igual. Sino que el ser-unos-con-otros quiere decir ahora en todo caso que varios se comportan de distinta manera respecto a lo mismo. El comportamiento respecto a lo mismo no excluye sino que incluye que el comportamiento sea distinto. Pero, ¿es que no somos también unos con otros, no estamos también unos con otros, cuando uno se comporta respecto a la tiza, el otro respecto al encerado y el otro respecto a su libreta, y otro en lo que quizá está pensando es en los esquíes que tiene en su casa? Del último tenderíamos quizás a decir que está ausente aun cuando siga sentado en el banco.

Podemos comportarnos, pues, respecto a cosas distintas y en tal comportarnos, sin embargo, seguir siendo unos con otros. Y, sin embargo, hay algo que enseguida nos llama la atención: suponiendo que cada uno de nosotros se ocupase ahora de una cosa distinta, se ocupase con un objeto distinto de los que hay en este aula, entonces estaríamos, ciertamente, juntos en esta sala pero propiamente no estaríamos unos con otros; existiríamos, por así decir, esto es, nos caracterizaríamos todos por un existir, no en la forma de unos con otros, sino en la forma de cada uno yéndose de los demás, surgiría o se produciría algo así como un privativo no-unos-con-otros. Y, ¿no radicaría esto en última instancia en la diversidad de los objetos de los que cada uno anda ocupado? Supongamos el caso en el que los dos excursionistas mencionados más arriba llegan por la tarde a una cabaña; el uno parte leña, el otro pela patatas. En este caso diríamos sin dudar: ambos están el uno con el otro, y ello no sólo porque cada uno esté en la proximidad del otro. Están el uno con el otro porque, aun cuando se ocupan de cosas distintas, ambos andan ocupados con vistas a lo mismo, es decir, a la preparación de la cena y a cuidarse de todo lo demás a lo que hay que proveer durante la estancia en la cabaña; tal intención dirigida a lo mismo, puesta en lo mismo, el estar ocupado con vistas a lo mismo, pertenece a la esencia de la exsistencia o *Dasein.*

Pues bien, si también en nuestro caso tenemos presente que cada uno de quienes están en este aula está dirigido u orientado hacia un objeto cualquiera, pero hacia un objeto distinto en cada uno de los casos, entonces en cierto modo existimos, es decir, nos caracterizamos por un existir no unos con otros, sino cada uno partiendo o separándose de los demás. Pero si suponemos que este estar orientado de cada uno a un objeto distinto consistiese en la tarea única o común de describir este aula, entonces mediante la mismidad de esa tarea el ser-unos-con-otros o estar-unos-con-otros sería más genuino o más propiamente dicho que antes. Tal comportamiento de varios respecto a lo mismo, tal haberse de varios acerca de lo mismo, es una forma de anunciarse, de mostrarse, de trasparecer el ser-unos-con-otros; quizá sea una forma que necesariamente pertenece al ser-unos-con-otros de los hombres.

Y efectivamente, para el ser-unos-con-otros es esencial tal intención dirigida a lo mismo o puesta en lo mismo.

c) *Mismidad*

Lo que se ha mostrado es lo siguiente: la mismidad [en alemán *Selbigkeit]* de aquello respecto a lo que nos comportamos unos con otros desempeña para ese ser-unos-con-otros un determinado papel. ¿Cuál? Eso es oscuro; incluso no está claro qué es lo que se quiere decir aquí con mismidad. Evidentemente, es menester una más precisa determinación o definición si queremos hacer comprensible en qué medida puede preguntarse con razón: ¿en qué sentido nos comportamos respecto a lo mismo y qué significa aquí lo mismo? Para la mismidad se dispone del término identidad [en alemán *Identität].* E identidad parece ser la cosa más sencilla del mundo. Algo es idéntico a sí mismo, eso

podemos decirlo de todos los objetos. Y, sin embargo, la idea que tenemos acerca de algo tan supuestamente simple como es la identidad no alcanza en absoluto a suministrarnos claridad acerca de qué es lo que queremos decir cuando decimos que varios se comportan respecto a lo mismo de modo que ese comportamiento sea un ser-unos-con-otros. Tenemos, por tanto, que tratar de convencernos en concreto y gradualmente de que ese concepto corriente de identidad no basta aquí en absoluto, es decir, tenemos que comprobar el alcance conceptual de los distintos conceptos de identidad con vistas precisamente al fenómeno que aquí estamos tratando, a saber, el ser-unos-con-otros en tanto que un comportamiento respecto a lo mismo, o un haberse acerca de lo mismo.

Aquello respecto de lo que nos comportamos, aquello acerca de lo que nos habemos, aquello en lo que estamos, es para nosotros lo mismo. Esto puede significar: aquello respecto a lo que nos comportamos no cambia en tanto que ente. Pero, ¿es que para que algo sea lo mismo tiene que excluir de sí todo cambio? De ninguna manera. Todo lo mudable y todo lo que de hecho está cambiando sólo es mudable y sólo está cambiando en la medida en que ello, lo mismo, se vuelve de otra manera. Si no permaneciera lo mismo, si no siguiera siendo lo mismo, entonces nunca podríamos decir que ha cambiado, sino que tendríamos que decir: su lugar lo ha ocupado otro. No tendríamos ningún cambio de este ente, sino el intercambio o cambio o sustitución de este ente por un otro. Pero también en ese proceso de intercambio o sustitución de uno por otro, el uno y el otro seguirían siendo idénticos a sí mismos. La mismidad no significa, pues, sencillamente ausencia de cambio. Pues nos comportamos también respecto a lo mismo cuando vemos pasar un coche, cuando vemos, pues, algo ahí delante que en cada instante está cambiando de lugar. El cambio —por ejemplo, el de un coche que pasa— no excluye identidad, sino que la incluye. El cambio implica siempre algo permanente, algo idéntico que se mantiene o queda.

Pero, ¿qué significa entonces que nos comportamos respecto a lo mismo, o que nos habemos acerca de lo mismo, de suerte que es en tal comportamiento o haberse donde habría de anunciarse o manifestarse o trasparecer algo así como el ser-unos-con-otros o el estar-unos-con-otros? No significa ciertamente: nos comportamos respecto a algo que no cambia. Algo mismo, respecto a lo que nos comportamos de suerte que tal comportamiento sea un ser-unos-con-otros cabe ello, es decir, un *esse* unos con otros *apud* ello, puede estar en movimiento o en reposo, o puede que incluso quede fuera de ambas posibilidades,

como ocurre, por ejemplo, con el número 5, que no se mueve y que no es que no se mueva porque esté en reposo; pues tampoco puede estar en reposo; en reposo sólo puede estar lo que se mueve. El reposo es, digamos, un modo de movimiento. Nuestro estar cabe la tiza, nuestro ser *apud* la tiza, nuestro *esse apud* la tiza, nuestro ser cabe la tiza es un ser cabe algo que está en reposo, es decir, hablando en términos de principio, es un ser cabe algo que está en movimiento. Este reposo de las cosas no es tan sin importancia como pudiera parecer.

De paso hemos visto ya también cómo nos comportamos respecto a lo mismo aun cuando cada uno vea de distinto modo eso mismo. La mismidad no excluye el cambio y tampoco la diferencia. La diversidad de aspectos que esta tiza nos ofrece a cada uno de nosotros no es algo que represente impedimento alguno. ¿Cómo habría de representarlo si al cabo es precisamente la diversidad de los aspectos que la tiza ofrece la que contribuye a que veamos realmente unos con otros la tiza misma, es decir, la misma tiza?

Supongamos por un instante que las cosas que tenemos en torno a nosotros, todos nosotros las viésemos o las oyésemos, o tuviésemos experiencia de ellas, por vía de que esas cosas nos ofreciesen a todos un aspecto completamente igual. Esto daría lugar a un mundo realmente fantástico, que al cabo no sería mundo ninguno. Esta ficción de que todas las cosas se ofreciesen a todos de la misma forma es lo que se encierra en la idea kantiana de *cosa en sí*. La cosa en sí sólo está pensada como objeto de un conocimiento absoluto, del conocimiento de Dios, que no ve las cosas mediante ninguna relatividad, mediante perspectiva alguna. En virtud de tal suposición de una cosa en sí habría que decir consecuentemente que para Dios no hay algo así como un mundo. Más tarde, cuando analicemos el concepto de mundo, entraremos con más detalle en esta idea que Kant no pensó hasta el final. Ahora limitémonos a constatar que la diversidad de aspectos, que los muy varios y distintos aspectos en que las cosas se nos ofrecen, no es impedimento alguno, sino que precisamente tal diversidad quizá tenga una función esencial.

Pero si no tomamos en consideración tal diversidad en la aprehensión de las cosas, es decir, si prescindimos por el momento de ella, si no la tomamos en cuenta, sino que todos en común, a través de esa diversidad de aspectos, nos comportamos respecto a la misma cosa, ¿respecto a qué nos estamos comportando entonces? Pero nosotros no estamos prescindiendo de tal diversidad de aspectos; porque en primer lugar no sabemos nada de tal prescindir, es decir, no sabemos nada de tal abstracción y, en segundo lugar, no estamos comparando (cada uno

de nosotros) los aspectos en los que las cosas se nos ofrecen con los aspectos con que se ofrecen a cada uno de los demás. Pero, ¿que sería lo que quedase después de prescindir de, o de sustraer, los distintos aspectos? Cabría decir: se trataría precisamente de la tiza en sí misma. Puede ser que en un determinado tipo de consideración de la naturaleza —por ejemplo, en la consideración teorética que caracteriza a la Física o a la Química— pudiéramos tomar en tales términos la tiza como ejemplo de una cosa material. Pero esa tiza no sería ya la tiza a la que nos estamos refiriendo unos con otros; pues esa tiza, es decir, la tiza a la que aquí nos estamos refiriendo, se nos ofrece más bien como la misma cosa de uso con la que escribimos en el encerado. Qué sea esa tiza como cosa material no es algo que nos importe demasiado, y ello aun prescindiendo de que eso que supuestamente permanecería igual después de prescindir de todos los aspectos, eso que caracteriza a la cosa material como *res* o *substantia*, es algo que quizá, o incluso con suma probabilidad, cambia en cada instante, pues se encuentra sometido a un continuo desplazamiento de las partículas elementales que componen la cosa. Lo mismo no es, pues, esta substancia material en el sentido de la ciencia física. Y así parece como si todas nuestras preguntas por la mismidad de lo mismo respecto a lo que nos comportamos unos con otros viniesen a dar todas en un abismo.

¿Qué nos queda entonces que pudiésemos entender como mismidad y como comportamiento respecto a lo mismo o acerca de lo mismo? ¿Aprehendemos quizá lo mismo en tanto que lo mismo en este nuestro común estar cabe la tiza, en este nuestro común ser cabe ella? Ciertamente, estamos cabe la misma tiza, pero no la aprehendemos como la misma, pues no estamos atendiendo a ella precisamente en su mismidad, no estamos orientados a ella en su mismidad, es decir, no estamos orientados a esa su mismidad, ni incluso a la mismidad en general, es decir, ni incluso a la mismidad misma. ¿Podríamos acaso decir que lo que estamos aprehendiendo en tanto que aquello a que nos estamos refiriendo, es decir, en tanto que aquello en que estamos pensando, es el hecho de que la tiza sea idéntica a sí misma? Yo creo que al hablar de mismidad en el sentido en que lo estamos haciendo al decir que nos comportamos respecto a lo mismo, tampoco nos estamos refiriendo a la identidad de la cosa, al hecho de que la tiza sea idéntica a sí misma.

Estamos oyendo y hemos oído ya tantas cosas acerca de esta enigmática mismidad que todo se nos vuelve confuso sin que, además, a todo ello logremos arrancarle la menor información acerca del ser-unos-con-otros. Pero todo este embrollo, todo este lío, tenía como intención básica mostrar que tales conceptos, aparentemente naturales y obvios, como es el de mismidad, no bastan, son insuficientes. Pues aparentemente no hemos cosechado de nuevo sino puros resultados negativos:

1) Lo mismo [en alemán *Selbiges]* no significa ni lo sin cambios, ni lo que no cambia, es decir, no significa ausencia de cambio.

2) Lo mismo no significa algo que se mantenga permanente en la diversidad de los aspectos que ofrece, es decir, no significa la permanencia de una substancia.

3) Lo mismo tampoco significa la identidad *[Identität]* formal del ente consigo mismo.

Con esto hemos agotado los principales conceptos de mismidad. Y todo parece indicar que mientras nos basemos en esos conceptos no daremos ni un paso adelante, más aún, que la mismidad es aquí algo original.

Porque cuanto más son las vías por las que tratamos de averiguar qué es lo que pueda significar mismidad en el ser o estar unos con otros cabe lo mismo, tanto más parece que nos alejamos de lo que queremos aclarar. Y, sin embargo, un resultado. Resumiendo todos los resultados negativos vemos lo siguiente: cuando hablamos de mismidad en el sentido en que lo estamos haciendo no se trata de una mismidad que simple y primariamente convenga a (o sea propia de) el ente atendiendo a él mismo.

Hemos partido de la constatación de que no veíamos distintas tizas, sino una y la misma. Este nuestro ser todos cabe una y la misma tiza pone de manifiesto un ser-unos-con-otros. Estamos cabe lo mismo, estamos en lo mismo; la tiza es enteramente la misma para todos, y no solamente es igual en cada caso sino que es la misma para cada uno de nosotros. De ello se sigue que hablamos de una mismidad que es relativa en nosotros. Al cabo esta relación a nosotros pertenece a la esencia de esta mismidad. No es cuestión de entrar aquí en el problema de en qué medida y por qué a cada mismidad e identidad pertenece un carácter de relación. Que algo similar se encierra en la mismidad formal y vacía de algo consigo mismo, sería fácil de mostrarlo; esta identidad es un carácter de relación de algo consigo mismo, es decir, esa identidad es el carácter de relación de algo consigo mismo o un carácter de la relación de algo consigo mismo.

La mismidad de algo quiere, pues, decir: relación de algo consigo mismo. Pero esto sólo es una primera versión de la identidad. Pues con tal idea de mismidad no llegamos muy lejos, y, desde luego, no llegaríamos a entrar en el fenómeno que aquí nos ocupa. Mismidad es una

relación que, por su propio sentido, está vuelta sobre aquello que en ella es lo mismo, una relación, por tanto, que no nos aparta ni nos lleva fuera del algo de que se trate, sino que precisamente nos devuelve siempre a él mismo.

Pues bien, lo que tenemos entre manos es lo siguiente: aquí hay algo mismo que lo llamamos así no porque sea idéntico a sí mismo, que quizá también lo es, sino porque es el mismo para muchos, porque es él mismo para muchos, este trozo de tiza. Y es ahora cuando por fin parece desatarse el nudo. Pues esta relación a muchos es precisamente la relación del aprehender, del aprehender algo, del captar algo. Esta relación del aprehender no pertenece a la esencia de esa mismidad, sino que algo idéntico es aprehendido por varios o por muchos. Con lo cual, a lo que llegamos es al concepto habitual de mismidad, solamente que no es cada cual por separado quien había de reflexionar sobre él, sino que cada uno de los varios o muchos tendría que tener en cuenta que son varios o muchos los que aprehenden eso idéntico o algo idéntico. Y ahora podemos, por tanto, decir que la mismidad muy bien puede ser una determinación del objeto mismo, sólo que este ente idéntico a sí mismo está además en la relación del ser aprehendido, es decir, está además en la relación de que varios lo aprehenden. Esta relación convierte al ente que está ahí delante precisamente en relativo a varios otros entes que son del tipo de la exsistencia o ser-ahí o *Dasein*. En definitiva tendríamos, pues, lo siguiente: hablamos de «el mismo» o de «mismidad» (en el sentido en que nos venimos preguntando por ello) en relación con el ente que es idéntico a sí mismo y que como tal cosa idéntica cae además en una relación de aprehensión para varios, es decir, puede ser aprehendido por varios.

d) *Lo mismo en tanto que común*

Pero resulta que cuando varios aprehenden algo idéntico no es eso en absoluto lo que tenemos delante de nosotros como el fenómeno que hay que aclarar. Lo primero ocurre constantemente: alguien ve en Berlín un automóvil y un campesino ve en la Selva Negra su vaca; tenemos, pues, a varios (en este caso a dos) que aprehenden algo idéntico (a sí mismo) (el automóvil en un caso y la vaca en el otro), pero no que aprehendan el uno con el otro lo mismo, y, sin embargo, sí tenemos un ser unos con otros, un uno-con-otro (el berlinés y el campesino), un *Miteinander*, también en este caso. Así que hemos de retener que, en el ser-unos-con-otros cabe lo mismo, la mismidad expresa una relación

esencial y, por cierto, una relación que no simplemente, por así decir, salta hacia atrás volviéndose centrípetamente sobre el ente (mismo), sino que, por así decir, centrífugamente se vuelve a los varios.

Pero, ¿cómo puede ser eso? Lo que está ahí delante, en lo que estamos, nos es, pues, común; es lo mismo para varios o para muchos, de suerte que esos muchos en virtud de ese «lo mismo para cada uno de ellos» se convierten en un «nosotros». Dejemos por de pronto abierta la cuestión de si el nosotros es resultado de un *conventus*, de un haberse juntado varios, de haberse reunido varios. Pero, ¿qué quiere decir que lo que está ahí delante, en lo que estamos, nos sea común en este unos-con-otros? ¿Qué significa aquí comunidad, qué significa sernos algo común o en común, qué significa aquí ser-común?

Hablábamos más arriba de que los distintos colores particulares, como el rojo, el verde, o el azul, tienen en común el carácter de «color». El color es el género, así como las especies roble, haya, abeto, tienen el carácter de «árbol». Pero es claro que en tales términos la tiza nada tiene en común o en relación con nosotros como varios o como muchos. Pues, por un lado, esta tiza no es ciertamente un género, sino que es una determinada cosa de uso, una determinada cosa particular de uso que tenemos ahora aquí delante*. Si a pesar de eso pensásemos la tiza como género o especie en relación con distintos ejemplares y tipos de trozos de tiza, entonces la tiza no sería, ciertamente, una especie que contuviese bajo ella como tipos a nosotros los hombres; pues nosotros no somos tizas, como las hayas o los abetos son árboles. Y por obvio que ello sea o que parezca, resulta, sin embargo, un enigma el decidir qué es lo que propiamente queramos decir con eso de que esta tiza es algo común para nosotros, es para nosotros algo común.

Si reparamos en que lo que queremos conseguir es un preconcepto de filosofía, no cabe duda de que el camino que parece que hemos emprendido es realmente admirable. Pues por el camino de buscar una solución a la cuestión de qué es lo que quiere decir filosofía, hemos aterrizado en el problema de cómo una tiza puede estar-presente-ahí-delante, puede haberla ahí, como algo común para nosotros en nuestro ser-unos-con-otros. Y esto tiene sin duda el aspecto de ser un rodeo tremendo, si no todo un extravío. Por eso es menester que precisamente ahora permanezcamos conscientes de la interna conexión de todas

* N. del T.: Expresamente, pues, el autor está empleando aquí el término *vorhanden* en su sentido corriente sin respetar la distinción terminológica introducida por él entre *zuhanden* (la *Zuhandenheit* es la forma de ser de las cosas de uso) y *vorhanden*, ni reparar siquiera en ella; más abajo se referirá a ese no respeto.

nuestras consideraciones, es decir, que tengamos presente esa conexión. No es que ello sea menester para que ustedes tengan presente los pasos sucesivos del curso y sean capaces de contárselos a algún conocido, pues aquí no hay nada que inculcar en ese sentido ni con ese fin. El tener presente el conjunto de nuestras consideraciones, que es menester para seguir cada clase, no es una necesidad del tipo de la que se produce en Matemáticas, donde deducimos determinados teoremas de determinados axiomas. La conexión del conjunto de nuestras consideraciones es importante a fin de no perder el contacto y la vinculación con la cosa de la que constantemente se trata. Así, podrá verse que no tenemos necesidad de reandar hacia atrás este camino para retornar a la cuestión de la filosofía, sino que en cada instante podemos responder a esa cuestión con tal de estar suficientemente preparados. Por eso, a fuer de ayuda externa, voy a aclarar el contexto en el que en este momento estamos, es decir, el contexto en que estamos tratando de una cuestión que aparentemente tan alejada está de nuestro tema de partida.

Hemos partido de la pregunta por la esencia de la filosofía y estamos tratando de caracterizar a la filosofía en tres aspectos: en su relación con la ciencia, en su relación con la concepción del mundo y en su relación con la historia. Hemos emprendido el primer camino, el de la relación de la filosofía con la ciencia con la finalidad de por medio de una clarificación de la esencia de la ciencia, averiguar qué sea eso de filosofía. Esta pregunta por la esencia de la ciencia nos ha conducido a su vez a la cuestión de la esencia de la verdad. La verdad empezó dándosenos como verdad del enunciado o la oración, es decir, empezó resultando no ser sino la verdad del enunciado o de la oración. Enseguida vimos que el enunciado presupone un *esse apud*, un ser o estar cabe aquello acerca de lo cual el enunciado versa y que en este ser o estar cabe lo que está ahí delante, en ese *esse apud* lo que está ahí delante, eso mismo que está ahí delante, las cosas, nos queda des-oculto. El des-ocultamiento o no-ocultamiento del ente es lo que llamamos verdad, a título de concepto provisional. Intentamos después caracterizar la esencia de la verdad mostrando de qué modo la verdad es compleja en su estructura, a tenor de la forma de ser del ente en relación con el cual ella es su des-ocultamiento o no-ocultamiento.

Y el tema que en este momento estamos desarrollando es el de la diversidad de las formas y maneras en que el ente es o el de la diversidad de las formas y maneras como el ente es, para lo cual nos estamos orientando por dos ámbitos del ente, el ámbito que representa la *res*, lo *Vorhanden*, es decir, lo que está ahí delante, y el ámbito que representa la exsistencia o *Dasein*. En este análisis hemos visto cómo a causa de la

diversidad de tipos de ser del ente la verdad acerca del ente tiene que experimentar las correspondientes modificaciones. Y, por tanto, en cierto modo dejamos por un momento de lado la pregunta por la esencia de la verdad y nos ocupamos ahora de la diversidad del ser de los entes, y para estudiarla nos hemos basado en los ejemplos que representan el estar juntas ahí delante cosas, por un lado, y el ser-unos-con-otros que caracteriza a la exsistencia o *Dasein*, por otro.

Y por distintas vías ya, es decir, intentándolo por distintos caminos, estamos tratando de entender el hecho sencillo y diríase que trivial que representa el que, juntos unos con otros, estamos o podemos estar cabe la misma cosa. Lo primero que hemos visto es que el intento de esclarecer qué es lo que aquí pueda querer decir la mismidad del ente respecto al que nos comportamos, o acerca del que nos habemos, fracasa mientras sigamos haciendo uso de los conceptos habituales de mismidad y de identidad. Somos o estamos unos con otros cabe lo mismo, y en este nuestro ser-unos-con-otros cabe lo mismo, la mismidad no puede significar ni ausencia de cambio, ni tampoco substancialidad cósica o permanencia de la cosa como substancia, ni tampoco identidad formal de un objeto consigo mismo.

La cuestión es entonces, ¿qué es lo que positivamente significa la mismidad para nosotros de un ente que está ahí delante, es decir, el ser ese ente el mismo para todos nosotros? Y por fin hemos venido a parar en una determinación, a saber, la de que mismidad no significa aquí primariamente otra cosa que comunidad o ser-común. La tiza, en un sentido que todavía hay que determinar, es para nosotros una cosa común. Y henos aquí entonces en esta cuestión especial, a saber, la de qué quiere decir ser-común una cosa para todos nosotros, la comunidad de una cosa para todos nosotros.

¿En qué medida —y con esto repetimos de nuevo la pregunta en que estábamos— puede ser la tiza y nuestro ser (o estar) cabe ella algo común? Bien, quizá pueda significar algo así como que en cierto modo nos partimos la tiza, o compartimos la tiza, y esto puede significar que nos la distribuimos, que la repartimos en trozos. Pero por de pronto no es algo que podamos hacer, pues la tiza no nos pertenece, sino que es propiedad pública. No es, por tanto, algo que nos sea común y nuestro en el sentido de que constituya una posesión nuestra de la que libremente podamos disponer. De modo que no nos está permitido hacerla a trozos y repartírnosla, y tampoco vamos a hacerlo; la dejamos indivisa, sin partir, y, sin embargo, la compartimos, en algún sentido nos la partimos. Compartir algo, partirse algo sin dividirlo en trozos significa: dejarse mutuamente algo para el uso y en el uso. La

tiza nos es algo común en el uso que hacemos de ella o que podemos hacer de ella. Pero lo que así hemos determinado es de qué manera nos es algo común; mas lo que esta comunidad misma significa, en qué radica su esencia y en qué medida puede quedar aclarado a través de ella el unos-con-otros, todavía no está claro.

e) *¿La participación es lo común?*

La cuestión es si la comunidad de la tiza en el uso, la comunidad del uso de la tiza, es lo que primariamente constituye el ser-unos-con-otros-cabe, el *esse*-unos-con-otros-*apud*.

El que en el uso compartamos la tiza sólo es posible si, y por vía de que, esta tiza nos quede a todos a disposición, es decir, que esté ahí dispuesta, que nos esté dejada para un uso posible y justificado. Hacer uso de ella implica que nos es manifiesta a tal fin, que unos con otros estamos ya cabe ella, que esta tiza es algo común en y para nuestro ser-cabe, aun cuando éste no represente un ocuparnos expresamente de ella. Pero para que en el uso de la tiza podamos compartirla, la tiza tiene que ser ya con anterioridad en un sentido más original algo común; tenemos que compartirla o partírnosla ya de antemano de suerte que quede aún en nuestras manos el decidir si hacemos uso de ella o no. Ya antes del uso y para él todos tenemos que ser partícipes de la tiza para dejárnosla mutuamente en el uso, o para en común, tomar distancia de un uso de ella o del uso en general de ella.

Pero, ¿qué clase de participación original es ésta y en que aspecto nos es la tiza algo común en esta participación? Lo primero que hay que aclarar es qué compartimos cuando todos tenemos ante nosotros la misma tiza, este determinado objeto de uso, sobre todo cuando, y precisamente cuando no hacemos uso alguno de ella, no nos ocupamos de ella, sino que la dejamos estar como en sí misma es. Precisamente en nuestro dejar estar la tiza en eso que la cosa es (y como lo es) como este objeto de uso, habrá que encontrar lo que buscamos, a saber, la participación original en la tiza, este original compartir la tiza, ese original partirse la tiza, conforme al que la tiza es algo común, y nuestro ser cabe (nuestro *esse apud)* ella un unos-con-otros.

Nuestro ser cabe la tiza, decimos, es un dejar estar la tiza como es, un dejar estar, precisamente porque ella es algo, y lo es de suerte que ahí está, que está ahí delante. El estar-ahí, el ser-ahí-delante [en alemán: el *Vor-handen-sein]* es el modo o forma en que (o como) esta tiza es en sí misma como esta cosa de uso, es decir, su forma de ser; y la dejamos

estar, y la dejamos ser tal como ella es y lo que ella es. Nuestro ser cabe la tiza es algo así como un dejar-ser la tiza.

Dejamos ser este ente, no le quitamos nada, ni le damos nada; ni lo expulsamos de nuestro lado ni tampoco lo traemos hacia nosotros; sino que dejamos este ente a él mismo y, precisamente en este dejarlo a él mismo, la tiza nos topa en aquello que la tiza es (y como lo es) como esta tiza.

f) *Del dejar-ser las cosas*

Dejamos ser las cosas como son, dejamos ellas mismas a ellas mismas, las dejamos a sí mismas, aun cuando y precisamente cuando nos ocupamos de ellas con toda la intensidad que fuere. Precisamente en el uso y para el uso tengo que dejar a la cosa ser lo que ella es. Si no dejase a la tiza ser tiza, sino que, por ejemplo, la machacase en un almirez, entonces no la estaría usando.

El uso, al igual que el no-uso, encierra este dejar ser las cosas, y, por cierto, este dejar-ser [en alemán: *Sein-lassen]* subyace en todo trato con las cosas en el que se hace uso de éstas*. Pero no solamente el comportamiento que consiste en hacer uso de las cosas, también el comportamiento muy distinto con entes de otro tipo muy distinto, como es, por ejemplo, el comportamiento estético, encierra un muy determinado dejar-ser un cuadro o una escultura, y ello aun prescindiendo de que la correspondiente obra de arte me cause una impresión especial o no.

Este dejar-ser las cosas en el sentido más lato antecede y, por cierto, en términos bien fundamentales, a todo particular interesarse por ellas o a toda determinada indiferencia frente a ellas. Este nuestro dejar-ser, nuestro dejar las cosas a ellas mismas y a su ser, representa una «indiferencia» (un serle a uno las cosas igual, en alemán: una *Gleichgültigkeit,* un darle a uno igual) específica por nuestra parte, una «indi-

* N. del T.: Conviene que el lector tenga presente desde el principio el significado exacto del verbo *lassen* en esta expresión sein-lassen; este tipo de construcción con el verbo *lassen* es de uso abundantísimo en lengua alemana y su significado puede ilustrarse fácilmente con un par de ejemplos. Cuando en castellano decimos: me fui a cortar el pelo, o fui a que me hicieran un traje, etc., ello se diría en alemán corriente de otra forma, a saber: me hice o me dejé cortar el pelo, me hice o me dejé hacer un traje. El verbo que se emplea es *lassen,* que, por tanto, tiene un preciso significado intermedio entre ese «me hice» y ese «me dejé». En la expresión sein-lassen, tal como la emplea el autor, resuena ese significado corriente del verbo *lassen.*

ferencia» de la exsistencia o *Dasein* que pertenece a la esencia metafísica de la exsistencia. Esta «indiferencia», este «serle a uno igual», este «dejarlo estar», este «hacer/dejar ser», este «hacer/dejar estar» sólo es posible en la *cura* o *cuidado* [en alemán *Sorge]* (sobre la cuestión de la exsistencia como cuidado, *cura* o *Sorge*, cfr. «Ser y tiempo»). El dejar (el «pasar», la «dejación», la «dejadez», el «dejamiento», la *Lässigkeit)* en este dejar las cosas a sí mismas no es en absoluto un omitir. Dejar-ser el ente no es una nada; ciertamente, no hacemos nada para que, por ejemplo, la naturaleza sea lo que ella es y como lo es, tampoco podemos hacer nada para ello y, sin embargo, ese dejar-ser, ese *Sein-lassen*, es un «hacer» del tipo más alto y original que quepa concebir y sólo es posible sobre la base de la íntima esencia de nuestro existir, a saber, de la libertad. Esta «indiferencia» metafísica, este «darnos igual», esta *Gleichgültigkeit*, este dejar-ser, este dejar estar [este hacer/dejar estar], este dejar valer por igual, esta «dejación», en relación con las cosas, habrá de darnos todavía mucho que hacer en nuestro camino.

Por de pronto hemos obtenido lo siguiente: nuestro ser cabe las cosas (limitémonos por el momento al ámbito de la *res*, de lo *Vorhanden*, es decir, de lo que está ahí delante) es en el fondo de su esencia un dejar-ser las cosas en el sentido en que lo hemos explicado. Y de ello se sigue que al ser-cabe, al *esse apud*, tampoco pertenece necesariamente un interesado ocuparse de las cosas, sino que, al revés, un comportamiento respecto a las cosas, en el que uno no ponga ningún interés en ellas e incluso le repugnen, es decir, también todo volver las espaldas a las cosas, es un ser-cabe, un ser cabe ellas, un *esse apud* ellas.

Lo que se ha mostrado es lo siguiente: hemos de ser ya de antemano partícipes de las cosas para dejárnoslas en y para el uso. Y en todo uso, o a todo uso, le subyace ya un dejar-ser las cosas.

Entonces, ¿consiste esa original participación en las cosas en ese dejar-ser el ente del que estamos hablando? ¿El dejar-ser algo, en lo que ese algo es y como lo es, encierra ya en sí un mutuo compartirse o partirse el ente? ¿Es que entonces hemos de dejar ser con anterioridad el ente en aquello que él es y como lo es, a fin de podernos compartir el ente, o sucede a la inversa: tenemos primero que compartir el ente para poder dejar el ente a él mismo? ¿Presupone el dejar-ser la participación o al revés, presupone la participación el dejar-ser? ¿Que significa aquí presuponer? Primero hay que aclarar qué significa participación. ¿Qué compartimos, qué nos partimos, qué es en ello lo común y cómo aquello que compartimos es algo común?

Compartimos lo que está ahí delante, nos partimos lo que está ahí delante, significa:

1) no que lo partamos en trozos y nos los distribuyamos, sino que lo dejamos indiviso;

2) nos lo dejamos mutuamente en el uso, y también lo compartimos en el mero dejarlo estar, en el que no hacemos uso de él.

Positivamente: compartimos el ente, sin que en tal compartírnoslo suceda algo con él, sin que en tal compartírnoslo el ente cambie. Compartimos el ente sin que en ello mutuamente nos transmitamos, nos entreguemos o mutuamente recibamos algo que convenga al ente, algo que sea del ente y que, sin embargo, a la vez sea nuestro o se vuelva nuestro; y lo compartimos como algo común, de suerte que esto común hace posible o contribuye a hacer posible el ser-unos-con-otros.

Pero, ¿qué hay en el ente que —si es que podemos expresarnos así— en cierto modo le convenga y que compartamos sin que por ello ese ente cambie en lo más mínimo? Algo que convenga al ente y que, sin embargo, haya de estar a nuestra disposición si es que hemos de poder compartirlo. Al ente —a la tiza— convienen determinadas propiedades como objeto de uso y como cuerpo material, y tiene una determinada forma de ser. Pero precisamente eso es lo que dejamos ser, y por cierto lo dejamos ser en lo que ello es y en cómo lo es. Nuestro ser cabe lo que está-ahí-delante es un dejar-ser. No le quitamos nada, ni pretendemos de él nada como si se tratase de una obra u operación nuestra en él. Pero de eso que no le quitamos ni sobre lo que no entablamos pretensión alguna, de ello, digo, no somos nosotros los que disponemos, sino, si se me permite hablar así, la tiza. Es ella la que es eso y así es precisamente ella.

Pero hemos escuchado ya (y precisamente en la interpretación que hicimos de nuestro ser cabe lo que está ahí delante) que este ente, precisamente él, es verdadero, es decir, queda des-oculto en ese nuestro ser-cabe, esto es, es verdadero en sentido original. El des-ocultamiento, el no-ocultamiento (la verdad) conviene al ente; el ente es lo primariamente verdadero; sólo derivadamente lo es la oración o enunciado que hacemos sobre él. Este des-ocultamiento o no-ocultamiento es algo que no perturba a la tiza ni en su qué ni en su cómo; ella permanece lo que es y como lo es, aun cuando nadie estuviese en el aula ni nadie estuviese cabe esta tiza que está aquí delante. Y la tiza tampoco se convierte en otra cosa ni cambia nada porque a nosotros nos quede des-oculta. Por nuestro ser (o estar) cabe la tiza tampoco se la gasta. La tiza es verdadera en nuestro ser-cabe, en nuestro *esse-apud*, nos queda des-oculta. La verdad es, pues, algo que conviene a la tiza y que, sin embargo, de ninguna manera pertenece al conjunto de las propiedades de la tiza que tenemos ahí delante.

Este quedar des-oculta la tiza es en el que la tiza, en tanto que cosa de uso, se muestra en ella misma, en el que ella se manifiesta como el ente que ella es y cómo lo es. El quedar des-oculta (verdad) es aquello a través de lo cual dejamos ser precisamente este ente como él mismo, es decir, como lo que es y cómo lo es.

Y ahora nos damos cuenta de que este dejar-ser las cosas guarda con la participación en el ente una relación de condición, es decir, es condición de esa participación. El dejar-ser sólo sucede y sólo puede suceder de modo que, en ese dejar-ser, aquello que en él dejamos ser nos es manifiesto, es decir, verdadero. El dejar-ser guarda con la verdad una relación de condición, es decir, el dejar-ser es condición de la verdad. Además, esta verdad (des-ocultamiento, no-ocultamiento) es algo «en» el ente, algo que le conviene pero que, sin embargo, no lo cambia. Cuando la tiza, en tanto que el ente que ella es, se vuelve des-oculta, se torna manifiesta, no pasa en ella nada, no ocurre en ella ningún tipo de proceso natural y, sin embargo, pasa algo con ella, a saber: entra en una historia.

Nos preguntamos por la participación en el ente en la que compartimos algo que conviene al ente sin que ello suponga pérdida alguna o cambio alguno en el ente. Y, ¿qué compartimos en este curioso tener participación en el ente? Lo que compartimos, lo que nos partimos, es su des-ocultamiento, su no-ocultamiento, su verdad. Sólo en la medida en que compartimos el des-ocultamiento del ente, el no-ocultamiento del ente, podemos dejarlo ser tal como se manifiesta. Y si compartimos el des-ocultamiento, algo nos es común que, ciertamente, no es un trozo de la tiza dividida en trozos y del que, por así decir, pudiésemos cada uno de nosotros tomar posesión como cosa nuestra. El des-ocultamiento tampoco es una propiedad de la tiza, que está ahí delante como lo está su color blanco, como una propiedad que pudiera disociarse de la tiza.

§ 14. Compartimos el desocultamiento del ente

Nos partimos mutuamente, compartimos, el desocultamiento del ente. Lo común es la verdad del ente. La verdad es aquello mismo que buscábamos y eso mismo es también lo que en tanto que desocultamiento hace posible que ahora lo manifiesto en ese desocultamiento se muestre como eso mismo, es decir, como eso que es lo mismo, y, por cierto, se muestre a todos a los que es común ese desocultamiento.

Hemos partido de que el ser-unos-con-otros se pone de manifiesto en el comportamiento de varios o de muchos respecto a lo mismo. La mismidad (el ser algo lo mismo) para varios es comunidad, el tener en común algo, el compartir el desocultamiento. El ser-unos-con-otros cabe el ente es compartir el desocultamiento, el no-ocultamiento, (la verdad) del correspondiente ente.

Pero, ¿están resueltos todos los enigmas? En absoluto. Lo que ahora hemos encontrado, aunque quizá sin verlo todavía con claridad, es que lo común que compartimos es el desocultamiento. Vemos a grandes rasgos que hay algo que compartimos y, por cierto, de suerte que en ese compartir algo o partirnos algo el ente mismo permanece, por un lado, intacto, y, por otro, puede manifestarse para nosotros como él mismo en eso común.

Y lo que compartimos es la verdad. Pero con ello la esencia de la verdad no ha hecho sino convertírsenos en más problemática aún. Y así debe ser. Compartimos el ente, es decir, compartimos su desocultamiento, que es precisamente el del correspondiente ente, que le conviene, pues, a él; el cómo lo compartimos es y permanece por de pronto oscuro. Aquello que compartimos conviene, por un lado, al ente y, por otro, es algo de lo que o sobre lo que nosotros, en cuanto hombres, disponemos entre nosotros como una posesión nuestra.

La pregunta es: ¿cuál es nuestra posición respecto a algo así como el quedar desoculto algo que está-ahí-delante? ¿Cómo resultamos partícipes de ello? Participación en el desocultamiento del ente es (a través del desocultamiento) participación en el ente, es decir, ser partícipes de él. Pero hablando de esta nuestra participación o tener parte en el desocultamiento, ¿de dónde viene ese tener parte, de dónde se toma tal «tener»? Nuestra participación en la verdad (en el desocultamiento), ¿se funda en un tomar parte? Y una vez que caractericemos más detalladamente este tomar parte en la verdad, ¿podremos ver de qué manera y por qué compartimos algo así como verdad?

Ser-unos-con-otros-cabe, ser unos-con-otros-*apud*, es un compartirse el desocultamiento (verdad) de lo que está-ahí-delante. La verdad pertenece a lo que está-ahí-delante, y, sin embargo, no constituye en ello una propiedad o característica o nota que podamos ver ahí. No es algo que esté ahí delante. Pero la verdad es a la vez algo que la exsistencia o ser-ahí o Dasein comparte con la exsistencia o ser-ahí o Dasein, es decir, algo, pues, que a su vez pertenece también a la exsistencia o Dasein o ser-ahí.

El desocultamiento de lo que está-ahí-delante ocupa, pues, una curiosa doble posición: pertenece en cierto modo a lo que está ahí delante y a la vez también a la exsistencia o Dasein. ¿Qué es, pues, la verdad de lo que está ahí delante, la verdad de lo *Vorhanden*, la verdad de lo

que hay, de aquello what there is, de lo 'existente' en el sentido de *Vorhandenheit*, que ocupa esta doble posición y puede ocuparla? De la solución de este problema dependerá el que podamos explicar suficientemente o no el compartir la verdad, con el fin de obtener suficiente claridad acerca del ser-unos-con-otros, acerca de una específica forma de ser de la exsistencia o Dasein o ser-ahí.

Antes de entrar en nuestro problema, es decir, antes de aplicarnos a la cuestión de la esencia de la verdad, una cuestión que, como ustedes ven, es la que nos sigue empujando hacia delante, vamos a interrumpir por un momento nuestra investigación y vamos de nuevo a hacernos presentes el curso, la trama y la trabazón de lo que venimos diciendo, es decir, vamos a hacer un pequeño resumen. A partir del problema de la esencia de la ciencia pasamos a la cuestión de la esencia de la verdad, la cual empezó presentándosenos como desocultamiento del ente. Pero como hay ente con distintas formas de ser, se dan también las correspondientes modificaciones de la verdad. Primero tenemos, pues, que hacernos presente la diversidad de formas de ser del ente y a tal fin hemos de aplazar el problema de la verdad. Hemos de aclarar la forma de ser de lo presente-ahí-delante, es decir, de la *res*, la *cosa* [esto es, de lo 'existente' en el sentido tradicional de existentia, es decir, en el sentido que hemos explicado de *Vorhanden*, de *Vorhandenheit]* y también la forma de ser de lo que llamamos exsistencia o Dasein en lo que respecta a su ser-juntas (las cosas), a su estar-ahí-delante-juntas (la cosas) y a su ser-uno-con-otro-(o-unos-con-otros) Dasein y Dasein, exsistencia y exsistencia. Hay que plantear, pues, la cuestión de la esencia del ser-unos-con-otros, es decir, la cuestión de la estructura de una determinada forma de ser, a saber, de la forma de ser de lo que llamamos exsistencia o Dasein, la cual exsistencia o Dasein se caracteriza por su *Existenz*, por su existir*. Y la respuesta que hemos obtenido es la siguiente: el ser-unos-con-otros es un compartir la verdad.

a) *Ser-unos-con-otros es un compartir la verdad*

Pero, ¿qué clase de curioso y aun sorprendente resultado es ése? En el análisis del ser-unos-con-otros hemos caracterizado provisionalmente a éste como un ser-cabe lo mismo, un *esse apud* lo mismo, un ser-cabe algo común, un *esse apud* algo común que más exactamente hemos interpretado como un compartir algo, un partirse algo. Este compartir algo empezamos obteniéndolo en la forma de un mutuo dejarse

* N. del T.: Por tratarse de un ente para el que en su ser trátase de ese su mismo ser, le incumbe ese su mismo ser.

algo en el uso. Pero resultó que, aun sin que hagamos uso de algo, tenemos en cierto modo en común delante de nosotros ente, cosas ahí delante, cosas que ahí están, de suerte que este compartir algo en el ser-unos-con-otros cabe (en el *esse* unos-con-otros *apud)* algo presente-ahí-delante no puede consistir en la ejecución del uso mismo, sino en un modo de ser de la exsistencia o Dasein, que es el que empieza haciendo posible el hacer uso en común de algo.

Y la pregunta era o es entonces: ¿qué es esto común que compartimos? Y ahora estamos obligados a mostrar eso común, precisamente en la dirección de investigación que consiste en suponer que no estamos orientados a un uso, sino al comportamiento ante eso común, que nosotros hemos caracterizado como un dejar estar el ente en su esencia, como un dejar estar el ente en lo que éste es, como un dejar estar las cosas. Este dejar estar las cosas encierra una original «indiferencia» [en alemán *Gleich-gültigkeit*, un darle a uno igual, un dejar valer por igual] de la exsistencia o ser-ahí o Dasein que incluso antecede a todo interesarse o no interesarse por algo. Pero incluso suponiendo este dejar ser las cosas como algo característico de nuestro compartir algo común, vuelve a plantearse una y otra vez la cuestión de qué es lo que propiamente compartimos. Este compartir el ente se efectúa en nuestro ser-cabe, en nuestro *esse-apud*, y este ser-cabe lo hemos caracterizado por que lo que está ahí delante se vuelve desoculto. Aquello que compartimos, ésta era finalmente nuestra tesis, es la verdad sobre el ente, su desocultamiento, su no-ocultamiento [en alemán: su *Unverborgenheit]*, de suerte que ahora surge el problema de caracterizar con más exactitud en qué medida en el ser-unos-con-otros compartimos la verdad sobre las cosas y cómo es posible un compartir la verdad, cómo es posible compartir el desocultamiento de lo que está ahí delante.

Y he aquí el curioso y aun sorprendente resultado: en el desarrollo de la tarea que nos propusimos de caracterizar una determinada forma de ser, y por cierto prescindiendo del problema de la verdad, resulta que volvemos a chocar con el problema de la verdad. Al ser-unos-con-otros, a la estructura de este ser, a la estructura de la forma en que (o como) la exsistencia o Dasein es (o se comporta) respecto a la (o a otra) exsistencia o Dasein, pertenece la verdad si es que ser-unos-con-otros tiene que significar compartir la verdad.

Pero, ¿qué significa esto? Al «ser» del ente que nosotros llamamos exsistencia y que somos nosotros mismos pertenece la verdad. Y, ¿qué es la esencia de la verdad, en qué consiste la verdad? Sólo si aclaramos esto, podremos aclarar también el ser de la exsistencia o Dasein. Sin darnos cuenta, la pregunta por la forma de ser de un ente se nos ha

transformado en la pregunta por la esencia de la verdad. Pues sólo si se vuelve claro cuál es la esencia de la verdad podremos comprender qué es eso de compartir la verdad, lo cual significa: podremos comprender qué es eso de ser-unos-con-otros como forma de ser de la exsistencia. Discutimos la esencia de la verdad, tratamos de ponerla en su sitio, con la intención de caracterizar la forma de ser de la exsistencia o Dasein en contraposición con la forma de ser de la cosa, de la *res,* en el sentido de lo *Vorhanden,* de lo que está-ahí-delante. Es, pues, necesario ahora discutir la verdad con la finalidad de clarificar una específica forma de ser: tenemos que discutir el haber de (el tener que) clarificar nosotros la verdad precisamente de este modo, precisamente por esta vía, como perteneciente (la verdad) al ser de la exsistencia misma. Esto no es un hecho cualquiera, sino que apunta ya de antemano a una nota esencial de la verdad en general, a saber, que su lugar no es el enunciado u oración sino la exsistencia o Dasein (o, si se quiere, a la inversa, es decir, que el lugar de la esencia de la de la exsistencia o Dasein es la verdad)[4]. De ello obtenemos ya una idea bien fundamental y una respuesta a la pregunta rectora acerca de cómo la verdad, en tanto que desocultamiento del ente, se comporta respecto al ente, acerca de si y cómo la verdad presenta modificaciones, es decir, acerca de si y cómo la verdad se modifica a tenor de las distintas formas de ser del ente.

La forma de ser de la exsistencia o Dasein, en su contraposición con la forma de ser de la *res,* de lo que está-ahí-delante, de lo *Vorhanden,* tratamos de determinarla orientándonos por el ser-unos-con-otros, es decir, por el ser una exsistencia con otra. El ser-unos-con otros se reveló como un compartir el desocultamiento (verdad) de lo que está-ahí-delante (un modo posible del ser-unos-con-otros, o un modo que necesariamente le pertenece), como una forma de ser, pues, o como una forma del ser. La verdad es, según esto, un ingrediente constitutivo de la estructura del ser-unos-con-otros como una forma esencial de la exsistencia o Dasein.

[4] Nota del editor: en la copia a máquina hay una nota manuscrita de Hildergard Feick, que no aparece ni en el primer manuscrito ni en las copias posteriores de ese primer manuscrito. Concierne al sentido exacto de ese «o, si se quiere, a la inversa» y contesta a la cuestión planteada en el paréntesis desde la perspectiva del pensamiento posterior de Heidegger. Con ese añadido, que probablemente provenga de la época en que se hace ese copia a máquina, el texto dice así: «... una determinación de la esencia de la verdad en general, a saber, que su lugar no es la oración, sino la exsistencia, la apertura o *Lichtung* (o si se quiere a la inversa: que el lugar de la esencia de la existencia o *Dasein* es la verdad como desocultamiento, como *Unverborgenheit)*».

b) *El desocultamiento de las cosas*

La verdad (desocultamiento) pertenece, según esto, a la exsistencia o Dasein mismo, a *lo que* este ente es y a *cómo* lo es, a su existir. Pues bien, ¿cómo pertenece la verdad (el desocultamiento) a la exsistencia o Dasein que somos nosotros mismos? Si tratamos ahora de responder a esta cuestión habremos de recordar que antes la verdad en tanto que desocultamiento la hemos atribuido a lo que está-ahí-delante, a las cosas, pues decíamos: el ente mismo es lo primariamente verdadero y no la oración o enunciado que hacemos sobre él. El desocultamiento pertenece, según esto, a las cosas, a lo que está-ahí-delante, y sólo en tanto que ingrediente del ser-unos-con-otros que caracteriza a la exsistencia o ser-ahí pertenece también a ésta. ¿Pertenece entonces tanto a las cosas, es decir, a lo que está-ahí-delante, como también a la exsistencia o Dasein o ser-ahí, o se queda, por así decir, en medio, es decir, entre las cosas, o sea, entre lo que está-ahí-delante y la exsistencia o ser-ahí? ¿Cómo pertenece el desocultamiento a la cosa que está-ahí-delante, es decir, pertenece a ella realmente, y qué significa aquí «pertenecer»?

Y lo obtenido es lo siguiente: el desocultamiento de la tiza no es nada que pudiera constatarse en ella, es decir, no es una propiedad que figure ahí delante en ella; el desocultamiento no es algo que podamos comprobar como algo que estuviese ahí delante en la tiza misma, como algo que llevásemos de allá para acá con la tiza o que utilizásemos cuando escribimós con ella. Pero sobre la base del desocultamiento de la tiza aprehendemos precisamente que no es precisamente por ello, es decir, no es precisamente por este desocultamiento como este ente empieza convirtiéndose en aquello que él es y cómo lo es, y que, correspondientemente, tampoco cesa de ser lo que es y cómo lo es porque nos esté oculto.

Si tuviésemos que decir lo que una tiza es, seguro que en esa definición no entraría el venirnos ésta desoculta. La tiza no es algo que necesariamente tenga que estar desoculto, su esencia le permite estar también oculta; el desocultamiento no es determinación alguna de la esencia de la tiza como tiza y tampoco del borrador como borrador. Pero, ¿no será quizá el desocultamiento una determinación esencial de las cosas, es decir, de lo *Vorhanden,* de lo que 'existe' en el sentido de haberlo, en tanto que lo hay, de lo que está ahí delante en tanto que lo está?

Vamos a ver; consideremos alguna piedra en algún sitio, por ejemplo, en un barranco que nunca ha sido pisado por pie de hombre, en-

tonces este ente, digámoslo así, está-ahí-delante, lo hay, como aquello que él es y tal como lo es sin necesidad de haber sido arrancado en ningún momento de su ocultamiento, es decir, sin estar desoculto, más aún: sin verse siquiera afectado por cosa tal como ocultamiento o desocultamiento. Quizá sea necesario dentro de ciertos límites que lo que está-ahí-delante esté desoculto para poder aprehender su forma de ser. Pero de ello no se sigue que lo que fácticamente, digámoslo así, está-ahí-delante haya de ser necesariamente manifiesto en su qué y en su cómo. El desocultamiento no es ninguna determinación esencial de las cosas, es decir, de lo que está-ahí-delante, de lo que hay, de lo *Vorhanden*. Por eso no podemos decir: el desocultamiento (la verdad) «pertenece» a lo que está-ahí-delante, sino solamente: el desocultamiento (la verdad) conviene o adviene a lo que está-ahí-delante o puede convenirle o advenirle. Lo que está-ahí-delante, las cosas, las *res*, no tienen de por sí (esencialmente) tal desocultamiento en cuanto cosas que hay, en cuanto cosas que 'existen' en el sentido de haberlas.

Pero de todos modos aquí se encierra todavía un problema que, por mor de la claridad, hasta ahora habíamos pasado por alto, que me voy a limitar a mencionar en la breve observación que sigue y que será más tarde cuando nos ocupemos de él. Quizá haya llamado la atención el que de pronto, el que súbitamente, la no pertenencia del desocultamiento a lo que está-ahí-delante, a lo que 'existe' en el sentido de haberlo, a lo *Vorhanden*, hayamos tenido que explicarla recurriendo a una piedra cualquiera que se encuentra en algún barranco de algún sitio, y no simplemente recurriendo a la tiza. Esto era necesario porque la tiza, tal como la tenemos delante en tanto que objeto de uso, expresándonos estrictamente, no es una *res*, no es algo que figura ahí sin más entre las *cosas*. Esto no significa que la tiza sólo aparentemente sea real, sino que en tanto que objeto de uso su forma de ser propia no es la de lo que figura ahí delante, la de la *res*, en alemán *Vorhanden*, sino la de lo a-mano, la del utensilio, en alemán *Zuhandenes*. Intencionadamente no he tenido en cuenta esta distinción entre lo *Vorhanden*, es decir, lo que figura ahí delante, la *res*, y lo *Zuhanden*, es decir, lo a mano, los *utensilia et instrumenta*, sino que he venido empleando el término *Vorhanden*, es decir, lo que figura ahí, las cosas, en el sentido lato de cosas en general, a diferencia de la exsistencia o Dasein*. Pero ahora —como ocurre siempre— esta indeterminación se venga de mí en la medida en

* N. del T.: Remito al lector a la explicación de traducción del término «exsistencia», en el «Apéndice del traductor» pág. 432 y ss. y en el «Epílogo del traductor», página 452 y ss.

que el figurar ahí delante, el ser *res* o cosa en sentido estricto (la piedra), para lo cual reservo el término *Vorhanden*, por un lado, y lo que tiene el carácter de *utensilia et instrumenta*, es decir, lo a mano, es decir, en alemán lo *Zuhanden* (la tiza, por ejemplo), para el cual carácter de ser reservo el término de *Zuhandenheit*, por otro, representan distintas formas de ser, que también se comportan diversamente en lo que se refiere a su verdad. Pues resulta que (al cabo) a lo *Zuhanden*, a los *utensilia*, a lo a mano, conviene necesariamente la verdad; a lo que simplemente figura ahí delante, a la *res*, a lo que figura entre las cosas que hay pero no en el sentido de utensilio o instrumento, es decir, a lo que llamamos lo *Vorhanden*, no tiene por qué convenirle o advenirle necesariamente. Este necesario convenir del desocultamiento en el caso de lo *Zuhanden*, en el caso de lo a-mano, y este sólo posible convenir del desocultamiento en el caso de lo que figura ahí delante, en el caso de la *res*, de lo *Vorhanden*, han de distinguirse, sin embargo, claramente del pertenecer la verdad a la exsistencia o Dasein.

La verdad de lo *Vorhanden*, de lo que está ahí delante: un posible convenir el desocultamiento a lo *Vorhanden*, a la *res*, a lo que está ahí delante.

Verdad de lo a-mano, de lo *Zuhanden*, de los *utensilia et instrumenta*, de las cosas con que tenemos que ver en la práctica: a) un quedar necesariamente atravesados por la verdad, b) pero no necesariamente como algo a mano que fácticamente haya de estar en uso (¡verdad histórica!).

Verdad de la exsistencia: pertenencia de la verdad al ser de la exsistencia o Dasein.

Así pues, el desocultamiento de lo que está ahí delante, de la *res*, de las cosas en este sentido de *res*, en el sentido de figurar algo ahí entre lo que hay sin ser cosa de uso, no es algo que pertenezca tanto a lo que está ahí delante, es decir, a la *res*, como a la exsistencia o Dasein, sino que es algo que simplemente conviene o adviene a lo que está ahí delante, aunque de forma no necesaria, «y» que ciertamente pertenece a la exsistencia o Dasein. Pues efectivamente, tal desocultamiento conviene a lo que está ahí delante y sólo puede convenirle o advenirle porque y en la medida en que pertenece a la exsistencia o Dasein. Pero, ¿cómo pertenece a la exsistencia este desocultamiento de lo que está-ahí-delante? Lo primero que obtuvimos fue lo siguiente: el desocultamiento de lo que está ahí delante es un desocultamiento que nos partimos, que compartimos. Pero, ¿es absolutamente necesario que nosotros, en cuanto que, como hombres, nos caracterizamos por nuestra *Existenz*, por nuestro existir, en cuanto que somos como exsistencia o

Dasein, compartamos el desocultamiento de esta tiza?* Está claro que no, pues también podríamos seguir caracterizándonos por nuestra *Existenz*, por nuestro existir, sin que el desocultamiento de esta tiza nos fuese algo común. Por tanto, el desocultamiento de lo que está ahí delante no pertenece esencialmente a la exsistencia o Dasein. Pero al fin y al cabo no es, ciertamente, necesario que estemos unos-con-otros cabe *[apud]* esta tiza, pero sí cabe *[apud]* algo ahí delante, sí cabe alguna cosa ahí, que entonces se convierte en la misma para todos nosotros. No es que el desocultamiento de una tiza pertenezca a la esencia de la exsistencia o Dasein; pero el desocultamiento de lo que está ahí delante en general, el venirnos desoculto ente que está ahí delante, ente que 'existe' en el sentido de haberlo, ¿no es quizá algo que hemos de compartir en nuestro fáctico ser-unos-con-otros? ¡Sí, pero solamente en este último! Al ser-unos-con-otros, es decir, a la exsistencia o Dasein del hombre pertenece quizá necesariamente un compartirse el desocultamiento de lo que está ahí delante, precisamente en cuanto que los hombres estén fácticamente junto con otros hombres; al ser-una-con-otra una exsistencia y otra exsistencia, un Dasein y otro Dasein, pertenece el desocultamiento pero no a la exsistencia «en y de por sí». Pues una exsistencia no ha menester necesariamente, ni tampoco de forma fácticamente constante, estar junta con las demás, puede estar también sola; la exsistencia, el Dasein puede estar solo, *solus*.

Cuando en alguna parte lo que llamamos Dasein o exsistencia se desenvuelve sola en su existir, entonces fácticamente no está con las demás; esto me parece que no necesita demostración. Por tanto, la exsistencia no necesita necesaria ni constantemente compartir con otras el desocultamiento de lo que está ahí delante, de las cosas. Pero, ¿se sigue de ello que el desocultamiento de lo que está ahí delante no pertenezca esencialmente a la exsistencia o Dasein? Aun cuando el hombre en algún sitio desenvuelva su existir en soledad, está cabe lo que está ahí delante. Y ello implica que lo que está ahí delante le es manifiesto. También el existir solitario es un ser o estar cabe las cosas, de suerte que, en ese existir, las cosas (naturalmente dentro de ciertos límites, pero en todo caso siempre de alguna manera) son manifiestas, es decir, están desocultas. Según esto, el desocultamiento pertenece esencialmente a la exsistencia o Dasein, es decir, a toda exsistencia o Dasein como tal, mientras que lo que está ahí delante, las cosas, no necesariamente han de quedar desocultas como tales. A lo que está ahí delante,

* N. del T.: El autor vuelve, pues, a no respetar la distinción entre lo *Vorhanden* y lo *Zuhanden*.

a lo que hay, el desocultamiento simplemente le conviene o adviene, puede estar desoculto, pero también puede no estarlo, no necesita estar desoculto. La exsistencia o Dasein, en cambio, implica necesariamente desocultamiento de lo que está ahí delante.

c) *La pertenencia de la verdad a la exsistencia no implica que la verdad sea algo simplemente «subjetivo»*

Pero si la verdad en el sentido de desocultamiento de lo que está-ahí-delante pertenece a la exsistencia y no a lo que está-ahí-delante y la verdad, según esto, no está ni en lo que está-ahí-delante ni tampoco entre esto y la exsistencia o Dasein o ser-ahí, sino solamente en la exsistencia, aun en los casos en que ésta está totalmente aislada en sí misma, ¿no se convierte la verdad acerca de lo que está-ahí-delante en algo puramente «subjetivo», en un asunto que exclusivamente pertenece al sujeto? Y si la verdad es algo subjetivo, ¿no se está negando entonces de antemano, con esa tesis de la esencial pertenencia de la verdad al sujeto, toda verdad objetiva, la verdad en sí? Si negamos que haya verdad en sí, y decimos que la verdad pertenece esencialmente a la exsistencia, al Dasein, al sujeto, entonces la verdad es siempre relativa a la exsistencia fáctica de cada caso, y de esa negación de la objetividad de la verdad no puede brotar ni seguirse entonces otra cosa que el relativismo. Pero todo relativismo es escepticismo y el escepticismo representa la muerte de todo conocimiento y, como suele decirse, del existir del hombre en general. Es ésta una argumentación muy querida que casi nunca yerra su objetivo. En apariencia tal argumentación parece enteramente convincente, pero no descansa tanto en la fuerza de argumentos con contenido real, de argumentos que vayan al grano, como en una especie de intimidación que opera por vía de pintar e intimar al destinatario presuntas consecuencias posibles.

Si la verdad pertenece al sujeto como sujeto y solamente a él, es decir, si la verdad por su esencia radica en el sujeto, entonces la verdad es necesariamente algo «subjetivo». Contra esta idea difícilmente puede objetarse nada, y ciertamente sería erróneo mostrar que la verdad no pertenece al sujeto. Pero entonces la cuestión propiamente dicha se convierte en la siguiente: ¿qué significa aquí «sujeto»?, ¿y qué significa correspondientemente «subjetivo»? Sobre tal cosa ha de haber claridad, sobre todo cuando tan tremendas consecuencias quieren sacarse del carácter subjetivo de la verdad. La argumentación acerca del carácter subjetivo y relativo de la verdad, pese a todo lo convincente que

pueda parecer, no puede ocultar que su base es demasiado frágil. Pues puede mostrarse que la relación entre verdad y sujeto, que es lo que subyace en toda esa argumentación, no está aclarada suficientemente, y ello por una razón, a saber: porque el concepto de sujeto permanece indeterminado.

Pues pudiera ser que precisamente porque la verdad pertenece a la exsistencia o Dasein, la verdad no pueda ser «subjetiva», «subjetiva» en el sentido de subjetivo y en el sentido de sujeto, que se presupone en la argumentación habitual. En sentido tradicional el sujeto empieza siendo una especie de yo encapsulado, cortado y separado de los demás entes que, por así decir, se cuece él solo en la propia salsa que bulle dentro de esa cápsula en la que consiste. A esta concepción del mero sujeto vamos a llamarla la mala subjetividad; mala porque no acierta en absoluto con la esencia del sujeto. Nosotros, para referirnos al sujeto, hemos elegido el término de exsistencia o ser-ahí o Dasein. Pues al cabo, la esencia de la subjetividad no consiste en nada «subjetivo» en el mal sentido. Es eso precisamente lo que la esencia de la verdad y su esencial pertenencia al sujeto pueden mostrarnos. Pues si la verdad pertenece al sujeto y verdad significa desocultamiento de lo que está-ahí-delante, de lo *Vorhanden,* de lo que 'existe' en el sentido de haberlo, de lo que figura entre lo que hay, entonces el desocultamiento de lo que está-ahí-delante pertenece esencialmente el sujeto, es decir, pertenece esencialmente al sujeto el que éste no pueda venir encapsulado en sí mismo, sino que siempre esté ya cabe lo que está-ahí-delante.

Pero si, por así decir, empezamos restando al sujeto su ser cabe lo que está-ahí-delante, es decir, su *esse apud* ello, entonces ya no tenemos en absoluto concepto alguno de sujeto, es decir, lo que nos queda tras esa resta ya no es sujeto. Lo que tal planteamiento presenta no es un concepto de yo, de sujeto, de subjetividad, sino simplemente un fantasma y una arbitraria construcción de un supuesto yo. Porque la verdad (y aquí hemos de empezar tomando este término en el sentido de desocultamiento de lo que está-ahí-delante) pertenece a la exsistencia o Dasein, es decir, pertenece al sujeto, precisamente por eso la exsistencia o Dasein, por su propia esencia, se encuentra ya cabe lo que está-ahí delante, se encuentra ya cabe lo que hay. Este ser-cabe-lo-que-está-ahí-delante pertenece al concepto de sujeto. Y tenemos así que la tesis de la pertenencia de la verdad al sujeto no explica la verdad como algo subjetivo, sino que, al revés, determina la subjetividad por vía de analizar el ser de ésta cabe lo que está-ahí-delante que nos viene desoculto. La esencia de la verdad en tanto que ἀλήθεια (alétheia) nos indica, pues, cómo hemos de aclarar el concepto de subjetividad, mientras que en el planteamiento que estamos criticando se procede precisamente en sentido contrario. Se tiene como transfondo algún concepto de sujeto, por lo general tomado de Descartes, y lo que se busca aclarar es qué significa verdad, cómo hay que pensar su relación con ese sujeto, al que ya no se somete a más aclaración. Por tanto, ahora vemos clara nuestra tarea: es la propia esencia de la verdad la que nos obliga a practicar una revisión fundamental en el concepto de sujeto con el que se ha venido operando hasta aquí en la tradición filosófica. La pertenencia de la verdad al sujeto, cuando se entiende el sujeto en sentido correcto, no convierte a la verdad en algo subjetivo en el mal sentido de este término, sino a la inversa. Y tal pertenencia de la verdad al sujeto puede precisamente convertirse en motivo para empezar por lo primero, es decir, para proceder a una correcta determinación del concepto de sujeto.

Pero aun cuando hayamos rechazado esa primera objeción, esa objeción que ligeramente nos perturbaba al principio, conforme a la cual la pertenencia de la verdad a la exsistencia o Dasein encerraba una subjetivización de la verdad en el mal sentido de ese concepto, queda, sin embargo, todavía sin aclarar la cuestión por la que propiamente nos preguntábamos: ¿cómo pertenece a la exsistencia o Dasein la verdad en tanto que desocultamiento de lo que está-ahí-delante, es decir, de lo *Vorhanden,* de lo que hay? Y esto queremos aclararlo con la intención de entender cómo la exsistencia puede compartir con la exsistencia algo así como verdad. Y este compartir la verdad es una característica del ser-unos-con-otros, que es precisamente nuestro tema.

Ya hemos obtenido una idea esencial, a saber, que la pertenencia de la verdad a la exsistencia o Dasein no es necesariamente un compartir, es decir, que respecto a lo que está-ahí-delante una exsistencia o Dasein (por más que a la exsistencia o Dasein pertenezca esencialmente la verdad) puede también comportarse o haberse en soledad. La pertenencia de la verdad a la exsistencia o Dasein es posible sin un compartir la verdad. El compartir la verdad no es, pues, elemento constitutivo de la forma y manera como la verdad está en la exsistencia o Dasein. Esto puede también formularse básicamente así: el ser-unos-con-otros no es elemento constitutivo del ser cabe lo que está-ahí-delante, es decir, del *esse apud* lo que está-ahí-delante. La exsistencia o Dasein puede también estar sola cabe lo que está-ahí-delante. Por tanto, una caracterización del ser-unos-con-otros no es camino alguno para aclararnos acerca de la forma primaria de ser de lo que llamamos exsistencia o Dasein.

Pero siempre nuestro procedimiento podría justificarse diciendo: el ser-unos-con-otros empieza resultando de que dos exsistencias o varias exsistencias están juntas; y entonces ese ser-unos-con-otros es siem-

pre un estar juntas exsistencia y exsistencia, un estar juntas dos o más exsistencias, pero no un estar juntas dos cosas ahí delante. Por tanto, también en el ser-unos-con-otros trasparece la específica forma de ser de la exsistencia o Dasein. Y eso es suficiente para una contraposición preliminar de esa forma de ser, es decir, de la forma de ser de la exsistencia o Dasein, respecto a las demás (formas de ser).

Sólo que si ahora nos estamos ocupando del ser-unos-con-otros en particular, aunque sea sólo de él, y constatamos que ese ser-unos-con-otros es un compartirse la verdad, entonces no debemos tomar a la ligera el resultado que hemos obtenido, a saber, que el ser-unos-con-otros no es elemento constitutivo del ser cabe (del *esse apud)* lo que está ahí delante. Pues lo que de ello se seguía, como acabamos de ver, es que la pertenencia de la verdad a la exsistencia o Dasein no viene necesariamente determinada por un compartirse la verdad, y ello porque la exsistencia puede fácticamente también existir sola, es decir, desarrollar en soledad su existir, su *Existenz.* Y en ello se encierra una tesis esencial sobre la esencia de la verdad, esencia a cuyo esclarecimiento es a lo que aspiramos.

d) *El ser cabe lo a mano y el ser-unos-con-otros pertenecen cooriginalmente a la esencia de la exsistencia o ser-ahí*

De la crítica del concepto habitual de sujeto ha resultado que a la exsistencia o Dasein pertenece un ser cabe lo que está-ahí-delante, un *esse apud* lo que hay. Pero este ser-cabe, este *esse-apud,* no es necesariamente un ser-unos-con-otros, lo hemos repetido ya muchas veces y además (ello es indiscutible) una exsistencia puede también estar sola. Pero quizá nos hemos contentado demasiado pronto con esta convincente constatación. Cuando alguien está solo entonces no están otros, no hay otros ahí, no hay un ser-unos-con-otros. Pero, ¿qué significa aquí estar solo? ¿Quiere decir acaso que sólo hay una exsistencia en lugar de muchas? ¿Significa «solo» algo así como único? Es claro que no. Pues entonces una exsistencia o Dasein sólo podría estar sola si existiese como única, es decir, si desarrollase su existir como única. Pero resulta que también puedo estar solo cuando también están otros y varios ahí, y precisamente entre una masa de hombres puedo estar solo y estoy solo, más solo de lo que pudiera estar nunca si no hubiera otros ahí, si no exsistiesen otros.

Estar solo no puede considerarse de ninguna manera sinónimo de un fáctico no-ser-ahí-otros, no exsistir otros. Estar solo significa siempre ser sin otros. Y en este sin-otros, quien existe solo, quien desarrolla su existir en soledad, está necesaria y esencialmente referido a los otros, y ciertamente en un sentido determinado. Estar solo puede significar: 1) abandonado por los otros; 2) sin ser molestado por los otros; 3) sin necesitar a los otros. Esto significa: el estar solo es un sin-ser-unos-con-otros; pero el sin-unos-con-otros es un específico ser-unos-con-otros. Por tanto, también todo estar solo, todo ser-solo, es un ser-unos-con-otros y, por consiguiente, el ser-unos-con-otros no es sinónimo de ser-ahí-también-fácticamente-otros, es decir, del exsistir también de hecho otros.

Pero con ello se vienen abajo las consideraciones que hemos hecho hasta aquí y su resultado es nulo. El resultado lo formulábamos así: el ser-unos-con-otros no es ingrediente constitutivo del estar cabe lo que está-ahí-delante, del ser cabe las cosas, es decir, de la forma y manera como el desocultamiento de lo que está-ahí-delante pertenece a la exsistencia o Dasein, es decir, no es necesariamente un compartirse la verdad. Pero ahora el resultado es el siguiente: si el estar solo en cuanto que sin-unos-con-otros es esencialmente un ser-unos-con-otros, entonces también en el ser o estar uno solo cabe lo que está-ahí-delante se encierra un ser-unos-con-otros. Pero esto significa entonces lo siguiente: el modo y manera en que (o como) el desocultamiento de lo que está-ahí-delante (la verdad) pertenece a la exsistencia o Dasein es necesaria y esencialmente un compartirse la verdad.

Todo ser (o estar) cabe lo que está-ahí-delante, también el estar solo cabe ello, es un ser-unos-con-otros. Por tanto, el ser cabe lo que está-ahí-delante no es una posibilidad aislada en el que la exsistencia o Dasein o ser-ahí exista, es decir, desarrolle su existir, y el ser-unos-con-otros una posibilidad distinta, sino que todo ser-cabe, todo *esse-apud,* es un ser-unos-con-otros. A la inversa, todo ser-unos-con-otros, por su propia esencia, es un ser cabe lo que está-ahí-delante, un estar cabe las cosas. Lo último no es menos esencial que lo primero. En la esencia de la exsistencia o Dasein ni el ser cabe [el *esse apud]* lo que está-ahí-delante ni el ser-unos-con-otros tienen prioridad el uno sobre el otro. Ambos pertenecen necesariamente a la esencia de la exsistencia o Dasein; son cooriginales.

De la tesis de que el ser-cabe [el *esse-apud]* al igual que el ser-unos-con-otros pertenece esencialmente a la exsistencia o Dasein, esté la existencia sola, o esté fácticamente con otras, vemos que el concepto de subjetividad, el concepto de exsistencia o Dasein, encierra en sí una peculiar cúmulo de cosas, y hay que cuidarse mucho de tomarse indeterminadamente el concepto de exsistencia o el concepto de sujeto, o

incluso de tomárselo de suerte que no sólo quede indeterminado sino subdeterminado. Y éste es el error básico del desenvolvimiento del concepto de sujeto desde Descartes. Con Descartes se inicia propiamente esa fatalidad de la filosofía moderna (esa fatalidad que representa la filosofía moderna), porque en Descartes el *ego*, el yo, queda de tal modo empobrecido que propiamente ya no es sujeto alguno. El *ego sum* está en Descartes (se queda en Descartes) sin ser-cabe y sin ser-unos-con-otros. Pues Descartes ni siquiera se hace la pregunta básica, ni siquiera, digo, se hace la pregunta básica, de cómo es ese *ego*, de qué significa ese *sum* del *ego sum* frente al ser por ejemplo de la *res extensa*. Ese concepto de yo viene en cierta manera recortado de antemano. Sin embargo, Descartes tiene sin duda el mérito de haberse preguntado por el sujeto, mientras que en tiempos anteriores se habían encontrado ciertamente toda clase de determinaciones sobre el sujeto, sobre el hombre, pero todas se concentraban más bien en averiguar ciertos comportamientos básicos del hombre, del sujeto, es decir, ciertos modos básicos de haberse el hombre, de haberse el sujeto, a saber, los relacionados con las llamadas «facultades del alma».

El ser cabe lo que está-ahí-delante, en tanto que fáctico en cada caso, no es necesariamente un fáctico con-ser con otros que estén fácticamente presentes; y, sin embargo, el ser cabe lo que está-ahí-delante, por su propia esencia, es un ser-unos-con-otros. Pero de ello se sigue que ser-unos-con-otros no significa desarrollar fácticamente el existir (la *Existenz)* de uno junto con otros fácticamente presentes. El ser-unos-con-otros no empieza adviniéndole o conviniéndole a una exsistencia o Dasein porque se encuentren también fácticamente otros, sino porque cada exsistencia o Dasein, en cuanto exsistencia o Dasein, viene determinada en su ser como ser-unos-con-otros, por eso y solamente por eso puede estar o ser también sola; es decir, precisamente cuando fácticamente no hay ahí otros, precisamente cuando de hecho no exsisten otros, no es que entonces ocurra que la exsistencia sea esencialmente solamente ya una, sino que precisamente está sola. Si el ser-unos-con-otros es un esencial «cómo» de la exsistencia o Dasein, es decir, que no conviene a ésta sólo condicionalmente, entonces toda exsistencia o Dasein en su quedar sola o suelta, en su venir o quedar aislada, sigue estando todavía en ese «cómo» y, por cierto, en el modo de estar sola.

Un error fundamental del solipsismo es que olvida tomarse realmente en serio el *solus ipse*, es decir, olvida tomarse en serio que el «yo solo», en tanto que solo del todo y de verdad, implica ya esencialmente un ser-unos-con-otros. Sólo porque el yo está con otros puede entender a un otro. Pero no es que primero el yo esté ahí como algo único, sin los otros, y que después por alguna enigmática vía llegue a algo así como a un unos-con-otros, a un con-los-otros.

Ahora bien, si la exsistencia o Dasein, en cuanto tal, viene esencialmente determinada en su ser como ser-unos-con-otros, si todo ser o estar cabe lo que está-ahí-delante es un ser-unos-con-otros, entonces también la forma y manera en que (o como) el desocultamiento de lo que está-ahí-delante, el desocultamiento de las cosas (en tanto que una determinada forma de verdad) pertenece a la exsistencia o Dasein, es siempre y necesariamente también un compartir la verdad. Pero, ¿qué es entonces la verdad y cómo es la verdad si su pertenencia a la exsistencia o Dasein viene determinada por (definida como) un compartir la verdad?

A lo que está-ahí-delante, a las cosas, la verdad simplemente le adviene, no pertenece a su esencia; pero la verdad sí pertenece a la esencia de la exsistencia o Dasein. Y nos hemos preguntado «cómo». Y según parece, no hemos dado un paso adelante. Ciertamente, a ese «cómo» pertenece necesariamente el ser-unos-con-otros, pero tampoco con esto podremos dar un paso más, mientras no entendamos la verdad misma de forma más original. El desocultamiento que la exsistencia comparte es algo esencialmente común que pertenece a la exsistencia, pero que precisamente en este pertenecerle no es ni puede ser nunca su propiedad, es decir, propiedad del individuo.

Pero, ¿en qué medida cabe aprehender más originalmente aún la verdad? Hablábamos de desocultamiento de lo que está-ahí-delante, de las cosas. El desocultamiento no pertenece a lo que está-ahí-delante como tal, sino que es algo que simplemente le adviene. Y, ¿quién hace que el desocultamiento advenga a lo que está-ahí-delante, a las cosas, a lo que hay? Naturalmente, el ente a cuyo ser pertenece la verdad, a saber, la exsistencia o Dasein. Pero, ¿es que de que la verdad pertenezca a la esencia de la exsistencia se sigue ya también que la exsistencia haga o deje advenir la verdad a lo que está-ahí-delante, a las cosas? ¿Cómo puede ser eso? Pues la exsistencia o Dasein no decide ciertamente acerca de lo que pueda advenir o convenir al ente, sino que a la inversa es la exsistencia o Dasein la que se orienta por el ente.

Hemos señalado ya que la exsistencia o Dasein, en cuanto que desarrolla su existir precisamente como exsistencia o Dasein, está siempre ya (en el sentido más lato) cabe lo que está-ahí-delante. La exsistencia, no sólo fácticamente, sino también en lo que se refiere a su esencia, es decir, por esencia, nunca está simplemente encerrada en sí misma, no está nunca restringida o reducida a términos o límites cerrados, sino

que está esencialmente abierta hacia lo que está-ahí-delante. Esto podemos caracterizarlo también así: la exsistencia o Dasein es des-cubridora por esencia.

e) *El ser-descubridora la exsistencia. La verdad de lo que está ahí delante y de lo a mano como un venir ello descubierto*

La exsistencia o Dasein como tal des-cubre lo que está-ahí-delante, es decir, no es que ocasionalmente la exsistencia haga el descubrimiento de que también hay cosas-ahí-delante, de que hay *Vorhandenes,* sino que la exsistencia ha descubierto ya siempre lo ahí-delante, las *res,* las cosas, lo 'existente' en el sentido de lo que hay, es decir, le ha quitado su encubrimiento. En cuanto que la exsistencia o Dasein existe, sucede algo así como des-cubrimiento de lo que está-ahí-delante. También la exsistencia o Dasein que durante toda la extensión de su existir o *Existenz* no haga nunca lo que suele llamarse un «descubrimiento», es des-cubridora, en cuanto que está cabe lo que está-ahí-delante. Los descubrimientos en sentido estricto, por ejemplo, el de una isla hasta ahora desconocida, sólo puede hacerlos la exsistencia humana precisamente porque en cuanto exsistencia está ya cabe el ente, es decir, porque, por ejemplo, navega por el mar. La exsistencia, haga «descubrimientos» en sentido estricto o no los haga, es por su propia esencia des-cubridora; la exsistencia topa ya siempre lo que está-ahí-delante en el venirle ello descubierto. Por tanto, al desocultamiento *(Un-verborgenheit)* de lo que está-ahí-delante, es decir, a la verdad de este ente que tiene la forma de ser de la *res,* de lo que está-ahí-delante, de lo 'existente' en el sentido de haberlo, de lo *Vorhanden,* lo vamos a designar de ahora en adelante diciendo lo siguiente: la verdad de lo que está-ahí-delante, la verdad de lo *Vorhanden,* es un venir ello descubierto, un quedar ello descubierto [en alemán *Entdecktheit]*. Y con ello estamos indicando lo siguiente: no todo desocultamiento del ente [en alemán *Un-verborgenheit* del ente] es un venir ese ente descubierto [en alemán *Entdecktheit],* sino sólo el desocultamiento de aquel ente cuya forma de ser es lo que venimos llamando el quedar ahí-delante, el ser una *res* o cosa, es decir, lo *Vorhanden,* o lo a-mano, es decir, lo *Zuhanden.* El venir descubierto, o el descubrimiento, o la *Entdecktheit* (por tanto, el desocultamiento o *Unverborgenheit)* de lo que está-ahí-delante sucede porque la exsistencia o Dasein existe, porque la exsistencia o Dasein se caracteriza por su existir; y ese venir descubierto lo que está-ahí-delante, lo que hay, las

cosas, es sólo si, y mientras, algo así como la exsistencia o Dasein existe, la cual, en ese su existir, en esa su Existenz, es descubridora.

Así pues, en cuanto que la exsistencia o Dasein existe, vuélvese manifiesto el ente que está-ahí-delante, lo que hay, las cosas. Y volvemos una y otra vez a este ingrediente básico de la esencia de la exsistencia o Dasein porque es de central importancia. Lo que está-ahí-delante se vuelve manifiesto con el existir de la exsistencia o Dasein, pero eso no quiere decir necesariamente que ello, es decir, el ente, quede aprehendido, ni mucho menos que hubiera de quedar entendido o conceptuado en tanto que (o como) estando-ahí-delante, es decir: precisamente como *res,* como cosa, como *Vorhanden,* sino que sólo significa lo siguiente: en cuanto que la exsistencia o Dasein existe, es decir, se caracteriza por su existir, la exsistencia es ya cabe el ente desoculto que ella no es, cualquiera sea el uso que haga de ese desocultamiento, de ese venirle desoculto ese ente, es decir: no es que sólo en el curso de su existir salga la exsistencia o Dasein de su inmanencia para dirigirse a un ente distinto de ella. La exsistencia no es nunca de suerte que, en cierto modo, viviese encerrada de por sí y para sí en una cápsula; la exsistencia no es nunca sujeto en este mal sentido.